

مناقب وشخصيات

الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة

بقلم: عبدالفتاح الديري



مذاهب
وشخصيات

الاجتماعات المعاصرة
في الفلسفة

بقلم : عبد الفتاح الديدي

المقدمة

١ - حقيقة الفلسفة

لأبت الفلسفة في كل العصور نقلا بلغ حد التجريح • لم يلبث كل باحث وكل فيلسوف أن عمل على تنفيذها • وعندما نتكلم عن الفلسفة نقصد الميتافيزيقا بوصفها فرع التخصص الوحيد الذي بدأت به الفلسفة والتي بقي لها من بين جميع المروغ المعرفية الأخرى • وقد قوبلت الفلسفة أو الميتافيزيقا خلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه بالكوان من النقد التي لا رحمة ولا هوادة فيه •

وسادفتها أزمة أخيرة في سستهل هذا القرن كانت تعصف بها وتخرجها من دائرة العلوم البشرية • ويبدو أن تلك الأزمة قد تركت قملا آلازا دامية على جبين الفلسفة الميتافيزيقية ال حد لم نعد نتوقع منه أن تظهر من جديد فلسفات مذهبية متكاملة أو أبنية فكرية شامخة على نمط تلك التي وضعها أرسطو وأسينوبيا وهيجل وكانط • ما من أحد يجرؤ اليوم أن يخرج مذهبا ميتافيزيقيا على نحو مذهب اللاطون أو ديكارت • ولا نتصور أن انسانا من أبناء هذا القرن سيشرع بحثين إلى إيجاد موقف يشبه تلك المواقف التي خلفها لنا التراث الفكري • كل ما يمكن تصوره هو أن بعض الفلاسفة يتخذ نقط انطلاقا معربة مصبوعة بمبول خاصة من هذا الفيلسوف أو ذاك •

وقد واجه بعض الفلاسفة مذاهب الميتافيزيقين بأكثر من النقد الصريح • فقد رفض أولئك الفلاسفة تلك المذهب رفضا كليا تلما واتبعوا في رفضهم ذاك أساليب شتى • فمنهم من نلدها معتقدا على أسس الفلسفة التي جاءوا بها • ومنهم من خرج من دائرتها مقلنا عليها الانتكار والرفض مستندا إلى غير أصولها المبدئية • أو بمعنى آخر هناك من رفضها

معتما على أصولها الخاصة بها وهناك من رفضها منكرا كل ما لها من أصول ومبادئ . . . من الفلسفة من تلك الفلسفة من الداخل ومنهم من تقدموا من الخارج .

أما من قام بنقد الفلسفة من الخارج فهم المسمون باسم جماعة اللاعلية . ولما كانت كل فعالية هي انحطاط بالفلسفة على حد تعبير الكيه . استأذ الفلسفة بالسوريون فقد ظلت هذه الجماعة بعيدة عن التأثير الحقيقي في مجالات الفكر الفلسفي الاصيل . أما الذين نقلوها من داخلها فقد وصلوا أحيانا إلى حد الفتك بها . . . ولكن كما أن الرفض داخل في طبيعة الفلسفة ذاتها وضمن عملياتها فقد أدى انتقادهم إلى انحسارها وزيادة العيشة في شرايتها . ومن هنا كان الرفض الفلسفي ولا يزال من صميم العمل الفلسفي الخالص . ولا تزال الفلسفة تبهج وتحفل للمذهب النقدية أكثر من احتفالها لسواها لأنها تعد هذا النحو من مواقف المفكرين أكثر جرأة واقتطعا وتحقيا لمسألة العقل . وبذلك تنظر إلى الفلسفات النقدية بوصفها أهم وأجدي من سواها .

فالتأخذ الأول - أي ذلك الذي يتقدم من خارج أسوار الفلسفة - يعتمد في تقدمه على الإنكار لحقيقتها على نحو ما تفعل الماركسية والوضعية المنطقية . إن هاتين الفلسفتين - إن صح وصفهما بهذه التسمية - تقومان بالاعتراض على الفلسفة كهيئة من مهام العقل والفهم وتقومان من ثم بالفتاها دون تعرف على قضاياها أو نظر في موضوعاتها . أما التأخذ الثاني فيأتي في العادة بعمل ملائم لطبيعتها لأنه يرفضها بقصد العبور إلى ما يليها كما هو الشأن عند أرسطو بالنسبة إلى فلسفة أفلاطون (الصديق أفلاطون) وعند أسبينولا بالنسبة إلى ديكارت وعند كانتف بالنسبة إلى ليبنتس أو هيجل بالنسبة إلى شلنجر . فالفلسفة بهذا المفهوم النقدي الثاني محاولة مستمرة لاجتياز مرحلة بعد مرحلة وتخطي مشكلات الفكر بالصورة التي تظهر فيها عند فيلسوف بعينه .

وواضح من هذا كله أن التأخذ الأول ينظر إلى الميتافيزيقا على أنها وهم وأنها خلو من المعنى ولا جوى من ورائها . ويحكم أيضا على نفسه في هذه الحالة بأنه غير مهوول للمباحث الاصل التي نشأت عنه الفلسفة أو التي صدرت من الفلسفة بشأنه وبأنه لم يتحرك على موضوع بحثها ولم يستطع أن يلم بحقيقتها كعلم . أما التأخذ الثاني فقد فطن إلى أن الفلسفة لا يمكن أن يمسك المرء بخطتها من الوسط أو من النهاية . عرف هذا التأخذ الثاني جيدا أن الفلسفة تواصل سيرها من رفض إلى رفض ومن

تصحيح الى آخر وانها قد تقيم رفضها على أساس نفلة كاطلة كما حدث
بعد الكوجيتو الديكارتي أو على أساس عدم جائب معين كما يحدث عادة
عند احوال نظرية محل اخرى .

وينظر الموضوعيون الى نقد الفلسفة باعتبارها نظرية على الميتافيزيقا
ذاتها ونفيا لكل صورها ونماذجها . وهذا فهم ساذج في الواقع وهو أيضا
دليل على عدم ادراك حقيقي لاهام الفلسفة وعلومها . اذ تعرض الميتافيزيقا
على النقد حرصها على كيانها وعلى أصولها . نحرص الميتافيزيقا على النقد
بوصفه من اوليات لاهام الفلسفية ذاتها . وحرصها ذلك ناشئ عن انها
تعد نفسها رفضا مستمرا لمشكلاتها . ولا خلاف في أن النقد جزء من
طبيعة الفلسفة وفي انه متنسق مع نظامها العام بحيث تثار اليه كانت
بوصفه ميتافيزيقا للميتافيزيقا . ويمكن التحقق من معنى النقد عند كانت
بمراجعة خطابه الى ماركوس هرتس (١) .

للقيد بولن المعنى هو الميتافيزيقا ذاتها وقد اكتسبت احساسا أكثر
وضوحا بوضعها واهدافها وحدودها . وتعرض ايرمان لوكا الموضوع
الشيق في كتابه عن أفكار كانت حول الفلسفة النقدية المنشور في
لايبتيش بألمانيا سنة ١٨٨٥ .

ولا يتأني مثل هذا الفهم لدى ناقد الفلسفة الا اذا بدأ بمسك الخيط
من أوله ، واطلع على تاريخ الفلسفة اطلعا واعيا دقيقا . فهكذا يمكنه أن
يكتسب الشعور بالدقة الاطلاوعية الأولى نحو التمسك وإن يضيف الى
ثقافته هذه الخبرة في اجتياذ البريات وفي عبور المشاهدات وفي
الاحساس بالعقلية المبثولة في المادة الظل . عندئذ يكون الناقد قادرا على
أن يقلل فيلسوفا على الرغم من نقده المتعل للفلسفة . ذلك انه سيستخدم
الالفاظ استخداما سليما واعيا في هذا الاطار النقدي وستعني كلمات
الفلسفة كل شيء بالنسبة الى كيانه الفكري . ان الاعتراف باللعبية هو أول
الطريق الى المشاركة فيها . ولا بد للمرء من اجتياذ مرحلة طويلة من
المران التقليدي حتى يتأني له في النهاية ابتلاء ناصية الموضوعات وتمييز
معانيها .

ولبل أن يحاول الناقد من خارج دائرة الفلسفة أن يتحسس الفاظها
في الفترة السابقة أو ما قبلها بشيء من الامتناع أو الانتكار اطلب اليه أن
يحترس قليلا واذكره بضرورة الثاني في استنكاره . وسأحاول أن أشرح

(١) كانت (١) الخطابات ص ١٩٧ - جها وتشرها دعوة كامبير .

له وضعاً قد لا يعرفه حتى الآن وهو أن الفلسفات قد تعلقت مذهبياً إلى درجة لم تعد تسمح لأحد باقتطاع الكلام أو العبارات من كيانه العام للنظر فيها بعيدة عن ظروفها ، إذ يشبه ذلك اقتطاع جزء من لوحة والنظر فيه وتامله .

والنقاد الماركسي لا يستطيع أن يتخلى عن ذلك ، فهو لا يستطيع من ناحية أن يتخلى من التركيز الذاتي الذي يتضح به في تفكيره وتصنف به كل مفهوماته وتصيغ بصيغته كل عباداته الفاموسية في تعريف المصطلحات الفلسفية ، وهو لا يستطيع من ناحية ثانية أن يتخلى عن موقفه المدرسي المترابط مع جملة مفاهيمه الاقتصادية والسياسية التحتية الصارمة ، وهو لا يستطيع من ناحية ثالثة أن يوقف نشاطه الأميل من معاداة الفلسفات التي يطلق عليها اسم المثالية ما دامت غير ماركسية ، فبدائله لكل فلسفة غير الفلسفة الماركسية جزء من المفاهيم التي سبق اعتناقها وجانب من جوانب التقويض لجلود اجتماعية يفرغها كأي الترافس مسلم به سلفاً ، ولذلك يعد الرافض الماركسي للفلسفة نوعاً من الفلسفة القبيحة .

إما النقاد الوضعي فالامر عندهم يرتكن إلى ضرب من الوهم ، أنه يتصور أن حلول كل المسائل قد توافرت له بعد أن استتب له الأدب الكفوي ولأنه له وسائل التحليل للقضايا ، وكمن وضع رأسه في الرمال استطاع الوضعي المنطقي أن يطرح بكل مسائل الوجود والمعرفة والزمان والمكان والعلية ، وتغلب بذلك من كل تاريخ الفلسفة ومن كل مشاكل الفلسفة وجلس في النهاية يتأمل الحصاد ، فالوضعي المنطقي وأهم لأنه قد تصور الفلسفة تصوراً غامضاً من ازدحام المشاكل ولأنه لم يدرك إطلاقاً المؤديات الحقيقية الماثلة من جراء التقدم الحاصل بالفعل داخل حدود المعنويات ، لا يتصور الوضعي المنطقي مجالاً يدعى مجال المعنويات والقيم ولا يدرك أن التقدم الحاصل في هذه المجال هو هو عمل الفلسفة ، يريد الوضعي المنطقي أن يرى حديداً يتحرك وطوباً يقع كيما يفتن إلى وجود المسائل الفلسفية ، أما أن تقول له أن « لانا فكر » أو « الكوجيتو » الفلسفي قد تغير من عصر لعصر فهذه مسائل لا يدركها ولا يفهمها ولا يريد أن يستلخي آتوال تتعلق بها .

وأخطر ما في عمل الوضعي المنطقي هو أنه يتمسك بموقفه في الكلام باسم المنطق ، ويظن أن هذا يجيز له اقتطاع الكلمات والعبارات من آتوال الفلاسفة للتعريض بها ، والغريب أولاً هو أننا لا نجد مثل هذا

العلماء السافرون للفلسفة من قبل المناطقة الإصلاحيين الذين أولفوا جهودهم وأبحاثهم على المنطق بالذات . كذلك لم تشهد الفلسفة الحديثة ظهور منطقي بالمعنى الصحيح من أصحاب هذه النزعة . أى أن الفلسفة المعاصرة لم تشهد لأحد من بين أصحاب هذه النزعة الوضعية المنطقية بأنه من خبرة رجال المنطق على الرغم من أنهم يعدون المنطق موضوع بحثهم الأحدث ومجال نظرهم الذى لا يتخطونه إلى سواء .

هذا من جهة النقد الخارج عن دائرة الفلسفة ذاتها . أما من جهة النقد الداخلى فى محيط دائرة الفكر الفلسفى ذاته فهو ليس فى الواقع بالعمل اليسير . وتتطلب عملية الاجتياز الميتافيزيقى معاناة غير قليلة لموضوعات الفلسفة مع الحذر الشديد والدقة المتناهية فى استخلاص النتائج . ذلك أننا إذا وصفنا الفكر الفلسفى فى دفعته الأولى بأنه ميتافيزيقا فلسفى واحد وهو أنه اجتياز . والواقع أن نشأة الفكر مرتبطة بعطش هام وهو نقض عالم الظواهر الطبيعية وهنمه وتحول الطبيعة إلى ظواهر تختفى وراء حقيقة أخرى من نسق مغاير ويعد الناس أنفسهم مدفوعين إلى البحث عنها واستخلاصها . فالدعشة الأولى هى السبب فى تفتح بعد جديد وهو التالى .

ومعنى ذلك أن مركز الاهتمام ينتقل قليلا عن موضعه الأول وينتجه مع ما يستشعره دون ما يمسك فعلا بتلابيبه . ويستعيد العالم نظامه من جديد من وجهة نظر أخرى لتقيم بها الفلسفة إلى نفسها كمهمة تتطلب الاكتشاف والتعبير . وهذه الحركة البسيطة يطلق عليها اسم الاجتياز . وبعد هذا الاجتياز أهم عامل فى مساندة الميتافيزيقا . فمعد ولدت الميتافيزيقا فى الغرب أصبحت لا تنفصل عن ديناميكية الفكر الذى يلهم عرى روابطه بأحدى الخطائق من أجل التوجه إلى حقيقة أخرى أكثر أهمية وأعمق أساسا . وبعد هذا الاجتياز على صورة انفصال فكرى وكشفية هابطة صاعدة متعالية .

وقد نمت هذه الديناميكية الفكرية فى أوائل عهود الفلسفة اليونانية حول مشكلة الطبيعة . وليس ما يدعو للاستغراب إطلاقا أن يكون الاجتياز والتخطى هو السبب الأول فى وجود الميتافيزيقا . فقد ظهرت إحصائيات أول الكلام المفهوم ضمنا كما يقول جان فال (١) وده التفتريات التى لا تنقطع فى دنيا الطبيعة . وكما لا ينبغي أن ننسى مصدر الإنشاق الاصيل فى

(١) جان فال : يمسك من الميتافيزيقا ص ١١٧ .

عالم الفكر الفلسفي لا ينبغي من باب أولى أن ننسى ارتباط الاجتياز دائما بعالم الحس في دنيا الطبيعة . وهكذا نظل الميثلزيقا أكثر من دقق وتعميل وملاحظة لعالم الطبيعة . بل لا يطيب لها من ثم إلا أن تشترك مشاركة جادة في التصعيد إلى دنيا المعنويات والقيم والمفاهيم ابتداء من الحسوس والعتاد .

٢ - التعبير الفلسفي :

ينبغي أن يعفى ولت طويل جدا قبل أن يسلس لنا الأسلوب الكتابي في مواد الفلسفة . ستمضي سنوات قبل أن يقوى المشتغلون بالفلسفة على أن يتناولوا المشاكل بالأسلوب الفلسفي ، ستمضي أجيال قبل أن يعتاد القراء الاطلاع على كتابات الفلاسفة . وستمضي سنون طويلة قبل أن تستقر الكلمات المختلفة داخل إطار استخدام الفلسفي السليم . ولا بد أن يقلق القراء إذا طلع عليهم أحد الكتاب بموضوع فلسفي لأن الكلمات لم تقو على تقبيل القراء كل ما يدور بخلد الكتاب والتمعراء والفلاسفة من معان . سيجئنا أحد الناس قائلا : ولكن العرب استطاعوا في العصور الوسطى أن يعبروا عن شتى المعاني والاستعمالات الفلسفية وغيرها في اللفظ المحددة .

ونجيب على ذلك بقولنا : نعم العرب استخدموا كلمات وفيرة للدلالة على أشياء كثيرة في عالم الحس ولم يعد مع ذلك استخدامها اليوم جائزا . ولو كان الناس قد بلغوا في أيماننا هذه مرتبة الدقة القديمة في الصاق الكلمات بمسمياتها على نحو ما فعل العرب في حياتهم المصادية لماكنهم اليوم أن يستخدموا اللفظ الفلسفة العربية القديمة لدلولاتها الفلسفية وأن يزيلوا عليها ما توافر لهم في الاستعمال الفلأري الحديث . والمشكلة بعد ليست مشكلة إيجاد اللفاظ اللازمة من أجل الإشارة إلى مسمياتها في الواقع أو في الفكر . فهذه وحدها تحتاج إلى سنوات طوال من دراسة اللغة وألفاظها وتحديد معاني كلماتها وموازنة هذه المعاني بما يشبهها في اللغات الأخرى . وهذا كله ضروري من أجل ترسيب اللفاظ في أشاراتها واستخدامها استخداما صحيحا من حيث دلالاتها . بل هذا شيء ضروري لازم في حياة اللغة بوصفها رموزا تشير إلى محسوسات أو إلى مفقولات . وهو ما لم نستكملة حتى اليوم ولم يتم لنا امتلاك ناصيته على نحو ما في حياتنا الفكرية البسيطة . فما بالك بالمشكلة الأخرى وهي الأهم والأعق وهي التي تتطلب أن يكون تعبير المرء عن فيلسوف معين

لو عن فلسفة بعينها صحيحا متقربا مع طبيعة العالم الذي يعيش فيه
ذلك الفيلسوف أو فلسفته .

فالمسألة ليست مرتجلة بالصورة التي نرونها من جراء الاضطراب
السائد عندها . وهذا الاضطراب ناشئ عن امرين : اولهما اننا نخجل
عادة من استخدام اللغة استخداما فلسفيا في كتاباتنا حين يتطلب الامر
ذلك ويستلعيه . نحن لا نجرؤ ان نكتب كتابة فلسفية خشية اللزج القليل
والغالب لدى الجمهور أو خشية الانحراف في سلك الكتاب الجادين الذين
لا نجهنم ولا يالفهم الجمهور العادي . اننا نريد عادة ان نكتب بالاسلوب
البسيط جدا حتى تتفتح امامنا مختلف المجالات وحتى نصبح في مستوى
الادب لا في مستوى الفلسفة ثم في مستوى الصحافة لا في مستوى الادب
ثم في مستوى التحرير الكثرافي الفارغ من المضمون لا في مستوى التعبير
الفلسفي الصحيح . وهذا من شأنه ان يجعل الكاتب اقرب الى عدد اكبر
من الناس واحب لدى جهات متنوعة مريجة .

ولانيهما اننا لم نبلغ في فهمنا وعلمنا بمسائل الفلسفة تلك الدرجة
التي تسمح لنا بان تجري الاكثاف داخل كلامنا على نحو علمي دقيق .
فالمشتغلون بالفلسفة لا يستطيعون حتى اليوم ان يكتبوا بلغة فلسفية
دقيقة ، ولم يبدلوا للفلسفة ما تستلزمه من الجهد والوقت والفضى
والإناة . فهم يكتبون عن الفلسفة كما تستلزم موضوعات الصحافة
والمطابقة لا موضوعات الكتابة الفلسفية . ومن هنا يبلغ الباحث منهم
ما يبلغه من المكانة والوظيفة والمرتبة العلمية ، ويخطئ . خطأ لا يجوز
في حجب الاطلاع الفلسفي العادي فضلا عن البحث المختص العميق .

ولا شك ان نصف هيئة الفلسفة ينحصر في استكمال القدرة على
التأليف والتعبير الفلسفيين . وينحصر نصلها الآخر في الانعام التام
تفصيليا دقيقا بكتاباتها وتواريخها ومذاهبها ورجالها . ويظل الفلاسفة
يكتبون دوما في موضوعات الفلسفة سنوات طوالا حتى توافر لهم
الادوات اللازمة للتعبير . وللأسف انشغالها التي لا تنفصل عن
موضوعاتها وانشغالها ومذاهبها . فليست كل كتابة من الفلسفة وان
غير صاحبها عن موضوعات تعمل بالفلسفة أو عن مشاكل من صميم
الفلسفة . ولذلك فإن أهم فرع من فروع الفلسفة هو تاريخ الفلسفة .
يجب ان نختلف عقل طلاب الفلسفة متقوعا في مصطلحات الفلاسفة
وتعبيراتهم اما ينتسب مع ضرورة تشرب الاساليب الفلسفية وطرائق
التعبير في شتى المذاهب .

وإذا شئنا أن نخلق جيلا من الكتاب والباحثين في حقل الفلسفة
 وجب علينا أن نخص بهذا كبرا لتعريف الناشئين بطرائق التعبير
 الخاصة بكل فلسفة وبكل فيلسوف . فلا ينبغي أن نتحدث عن افلاطون
 كما نتحدث عن شوبنهاور . ولا يجب أن نتكلم عن وضعية أوجست توبت
 أو تين بنفس اللغة التي تستعملها عندما تتحدث للكتابة عن الوضعية
 المنطقية الحديثة . ولا يصح أن يقال عن التفسير الظاهري أنه تفسير مثالي
 أو تفسير واقعي أو تفسير نفسي ولا يصح أن تلقى الكلمات على إطلاقها .
 وقد تكون المذاهب متقاربة ومع ذلك يخطئك التوفيق في التعبير على نحو
 صريح عن فكرتين من مذهبين شديدتي التقارب أو الشبه . فلو قلت مثلا
 إن اتجاه الفلسفات الظاهري واقعي كنت مخطئا أشد الخطأ . ولو قلت
 إن الشعور مصدر الاعتبارات الفلسفية عند برجسون وعند هوسرل كنت
 مخطئا أيضا لفروية تحديد الاستخدام الذي يخص به كل من الرجلين
 طبيعة الشعور . وإذا اختلط عليك معنى الشعور بالاستخدام الفلسفي
 والشعور بالاستخدام اللغوي العادي أو الأدبي كنت قد قطعت الشوفا
 داخل مناطق الخطأ . وإذا قلت إن الظاهرية تعني بالظاهر دون الباطن
 كنت كذلك مخطئا لأن الظاهرية بدأت بالقتلاع جلود الاختلاف بين الظاهر
 والباطن .

لهذا نقول إن المشكلة الأولى هي مشكلة الكتابة الفلسفية ذاتها .
 وإن المشكلة الثانية هي مشكلة تناول المشكلات الخاصة داخل نطاق
 الفلسفة بلغات تتناسب مع أصولها ومع طبيعتها . ومجال ضرب الأمثال
 كثير في الكتابات المنتشرة هذه الأيام . ونحن نسوق هنا إلى إعانة النظر
 في مناهج دراسة الفلسفة بالجامعات مع محاولة جعل الفلسفة مادة مستقلة
 عن البعوت الإصلاحية . لا شك أن مهام الفلسفة الجلييلة تسعوها أحيانا
 إلى التدخل في مجالات لا تنتمي إليها مباشرة . ولا شك أن الفلسفة مطالبة
 ببعث الاستقرار داخل أسوار الفلسفة ذاتها أولا . فالمهام الجلييلة التي
 لنسب إلى الفلسفة إنما تأتي في الدرجة الثانية بعد أن تكون قد استوفت
 احتياجاتها من العناصر والأسس والمفاهيم الأصلية .

إن أسوأ دعوة لتناولها اللام الكتاب المشتغلين بالفلسفة هذه الأيام
 هي محاولة جعل الفلسفة موضوعا يشترك فيه القراء جميعا مشتركة
 عادية . فهذا فضلا عما فيه من إهراق للطرفين أعنى لمجموع القراء وللـفلسفة
 يعرف الثقافة ذاتها للخطر نتيجة عدم ارتكانها حقيقيا إلى مفاهيم عقلية
 عالية . ليست الفلسفة الأصلية عرضا علويا في حياة الناس وإنما تعتمد

كل جوانب الحياة اعتمادا جوهريا على وجود طاقة ذهنية وإخلاق عقلية راسخة في زوايا المجتمع . لا شك أن الجمهور العادي لا يستفيد استفادة مباشرة من كل ما يتوافر داخل أدولة الحياة الاجتماعية من معارف وفنون وصناعات وفلسفات . فكلنا قد سمع عن وجود الطائرات التي تفوق سرعة الصوت ولكن لم يركبها من بينها سوى أفراد ممنودين . وقد تكون الصواريخ ملكا للدولة والفراد الشعب ولا يركبها رغم ذلك سوى أحد . كذلك سمعنا جميعا عن آفاق جديدة في التصوير والموسيقى ولم يتناولها سوى عدد من أبناء الشعب . والفلسفة أيضا لا يلم بها ولا يوقف جهد عليها سوى نفر من المتخصصين القادرين على استخراج مكتوباتها وتعميق جذورها . ومع ذلك فوجود كل هذه العناصر التكوينية بصورها الشائعة في زوايا الحياة الاجتماعية من شأنه أن يبعث إحساسا بالطمأنينة لدى الناس . ويشعر ذلك افراد المجتمع بوجود مساند ومؤيدات روحية وعقلية للهومات الحياة العادية البسيطة عند اللزوم . بل تقلل هذه الأجهزة الكبيرة بمثابة المنابع التي تزود مجالات الحياة العادية بما تصوره وتذيه في أرواحها من التعاليم والبيانات .

وكان من الممكن أن تبقى الفلسفة منحصرة في هذه الأبواب تؤدي وتثبته من وراء حجاب . وهي وظيفة محسوسة معلومة وإن لم تكن واضحة ملموسة على نحو مباشر . ولولا كونها ذات أثر كبير حاد من حيث لا ندري في الغلب الأحيان لا اهتمت الفلسفات الكالطة ذات الطابع العمل بأن تهتم أصولها وأبنتها . لو كانت الفلسفة من البساطة في تأليها الاجتماعي والروحي لما خصها أصحاب الفلسفات المجهزة بوسائل التحقيق العمل أن تسقط هذا العلم من مكانته العالية لتينة وأن ترميه بشتى الأوصاف وشتى النعوت التي تشوه مسالكه وتفسد صناعته على أهله ومعبيه .

نعم . . لو لم تكن الفلسفة ذات تأثير فعلى ولو لم يطلب إليها أن تكون ذات تأثير فعلى لا كانت موضع ليرة واهتمام الذين يقولون بأنهمها وضياعها . لو لم تكن الفلسفة ذات أثر بعيد الفسور في عقول الناس وأفهامهم كقوة روحية مؤيدة لا عنى بهماها أصحاب الدعوات السياسية أو أصحاب النشاط العام من أجل احتساب الفلسفة لوضعهم الخاص . بل والقولها بمنتهى الوضوح والصرامة أن كل الفلاسطين في دراسة الفلسفة ذاتها وفي الإقبال على جوهرها وفي الإحساس بهماها الحقيقية

هم الذين ينضمون للفرق المعادية للفلسفة ويمضون تحت لواء الكراهية
والقت لطيفة الفلسفة .

ولا ينشأ الفشل الفلسفي من مجرد التصور عن استيعاب موضوعاتها
وموادها ومن المعجز عن مشاركة الفلاسفة الحقيقيين تجاربهم الفلسفية
الجادة أو من محاولة تسخير الفلسفة للدعوات والاتجاهات الميمنة النافذة
عن كل الوجوه الشخصية . . . لا ينشأ الفشل الفلسفي عن ذلك كله
لكن . . . إنما ينشأ الفشل الفلسفي خاصة من أن المشتغلين بها لا يستطيعون
مهما ألوا بمعارفها وأصولها أن يصلوا إلى مرتبة التعبير الدقيق عن
موضوعاتها . فتداخل الكلمات تدخلا خاطئا في أساليبهم وكتاباتهم عن
مواد الفلسفة وتجري الألفاظ على أقدامهم بصورة مخزية مريعة .

ويأتي ذلك كله من سبب واحد وهو أننا لا نعتبر مشكلة التعبير
الفلسفي كل ما يلحق بها من مكانة . ولو نظرنا بمجموعة من الباحثين
الذين يكتبون في موضوعات الفلسفة عن شراية حقيقية بمؤديات الألفاظ
ودلائنها وعن إمكان تحقيق العلم الذي يشتغلون به لوصلنا إلى المرتبة
اللائقة بنا . لابد أن نغنى بطرائق التعبير الفلسفي حتى تتوافر لدينا
مجموعة من الكتاب الذين يفسحون الألفاظ في مواضعها ويعرفون لها
دلائلها حتى يتمكن من خلق جو من التألف بين الكتاب والجمهور شيئا
فشيئا عن طريق الكلمات . ونستطيع كذلك بالتسالي أن نرفع حقا عن
وسائل التفكير وأن نرفع بالتالي من التفكير ذاته . إذ أنه لا فكر بغير كلمات
ولا كلمات من غير معانيات .

الباب الأول
الفلسفة الظاهرية

١ - ما هي فلسفة الظاهريات ؟

اننى جالس الآن على مقعد امام مكتب أسطر عليه كلمائى فى صحائف أسندتها اليه ، وتوجد امامى الى اليسين محبرة ، وألا أشعر من حين الى حين بوجود هذه المحبرة ملقاة على المكتب مع بعض الكتب ، وليس لى أن اشك لحظة فى وجود هذه المحبرة ، فقد اشتريتها منذ أيام ودفعت ثمنها وأتيت بها الى هنا ، بطبيعة الحال ان وجود هذه المحبرة لا علاقة له بى كاسمان يشعر بما يحيط به ، انها هناك موجودة ، ولم يعد وجودها متوقفا على نظرتى اليها ، لأننى حتى ولو لم اكلف نفسى مشقة النظر اليها لاستظل موجودة .

ولكن وجودها قد تحول الى ظاهرة امام ادراكى لأنها صارت جزءا من كيان عام تمثل هى ليه كشيء مدرك من ناحية وكشيء حقيقى من ناحية ثانية . ومهما تغير وضعها أو موضعها ومهما صارت الى اليسين قليلا أو الى اليمين بل ولو انقلبت عليها غلبة صغيرة من الورق المقوى فأننى سأكون مطمئنا دائما لى كونها محبرة ، ويكفى ان يفرغ الحبر من قلمى الذى اكتب به كيما تمتد يداى تلقائيا لالتقاط المحبرة ورفع غطاها وغمس القلم فيها ثم شطف الحبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم .

كل هذا يجعلنى أشعر بحقيقة وجود المحبرة ثم بالثقة فى كونهها محبرة . لأننى عند احتياجى الى الكتابة ألتجأ اليها فأحد فيهما من المداد ما يفتنى للتحرير والتحرير . لذلك مهما تغيرت الأوضاع فهناك ظاهرة أصيلة هى وجود المحبرة على المكتب . وهذه الظاهرة تتأكد صحتها لجملة ارتباطاتها بالموجودات الماثلة أولا ولأنها منظورة اليها بالقياس الى ذات شعورية ثانيا . فوجود المحبرة يتحول الى ظاهرة بفضل خضوعها لاشراف مشاعرى التى تشمل امامها المعبرة ، فهى من جهة تقع فى مدار الوعى الخاص بى ومن جهة أخرى تسهل كيان عام من العلاقات . وهذا الاشراف فى حد ذاته يعطى الشيء الموجود كيانا ظاهريا . وإذا أصبحت ظاهرة خضعت بالتالى لقوانين البحث الفلسفى . أى أن الشيء يصبح موضوعا فلسفيا بمجرد وصوله الى مرتبة الظاهرة .

وإذا كانت الفلسفة تبدأ أساسا من الظاهرة فإن الظاهرة نفسها لا تبدأ من الفلسفة . أعنى اذا كانت الأشياء تتحول الى ظاهرات فتصبح مادة فلسفية فإله من غير الجائز أن نحتضن فلسفة ما قبل النظر الى الأشياء

ليس من الجائز أن ننظر إلى الأشياء من وجهة نظر فلسفية معينة - ولذلك يقول هوسرل (١) في كتابه عن المنطق الصوري والمنطق المتعالي إن هيوم قد ذهب إلى أمد ما تنصور في التفكير الفلسفي الأصيل - لقد نشأ هيوم أن يعود بنا إلى الظاهرات التي نقوم بتجربتها بدون أي فلسفة سابقة - أدرك هيوم (في نظر هوسرل) المشكلة المثالية في صميم النظر الفلسفي المتعالي لأول مرة - وأراد أن يعترف من الظاهرات بما أن تتخل عن كل نظرة سابقة وبما أن نتخلص من الأيديولوجيات أو الملامح المنهجية - وهذا الموقف الجديد هو مفهوم الظاهرية نفسها - فالتجربة الخالصة أو بعبارة أخرى أصبحت التجربة الحرة من التي يجب أن يسحب عن التفسير الخالص لمعناها كما يقول هوسرل في كتابه عن التاملات الديكارتية .

وليس معنى هذا أن نقصد إلى التعبير الذي يظهر في الأشياء بل أن نقصد إلى الأشياء ذاتها - فالثورة الفلسفية التي جاءت بها الظاهرية تقتضي اقتراحاً كاملاً بدانها الثوري - إلى الأشياء نفسها - أي إلى نقطة الابتداء في الأشياء كما تمثل في الظاهرة خلال التجربة الحرة .

وادموند هوسرل مبدع هذا المذهب ولد سنة ١٨٥٩ ومات في سنة ١٩٣٨ - وهو لم يذكر مثل المجرة السالف في سياق فلسفته وإنما تحدث عن المنفعة في غضون كتابه عن المنطق الصوري والمنطق المتعالي حين قال أننا موجهون في الواقع نحو ما هو شيء أو نحو المنفعة التي يؤدي معها الموضوعي ذو الموضوع المحدد إلى مستويات مختلفة من الصور (المثالية (٢) .

وهذه الأشياء المتحركة تظل دائماً على ما هي عليه في بعض ما هي أي شك أو إجابة إلى الدليل - ومحاولة ربط هذه الأشياء بسبق خاص من الأحكام هو الذي يؤدي إلى عمليات هدية ويستدعي عمليات عقلية منطقية تعتمد على التركيب والإضافة - أما هذه الأشياء المحسوسة فهي أشياء حقيقية تسبق كل تفكير - وينبغي أن نهتم بالنظر إليها بطبيعة اتحاشا الفكرى قبل أي شروح تعقيلية بصيغها إليها - ينبغي أن نتلقاها في صورتها غير المترابطة على نحو تركيبى بالضرورة قبل تحولها إلى وحدات -

وأعطى هوسرل مثلاً آخر في معرض حديثه عن لوحة فنية ولكنه اكتفى بالإشارة العابرة إلى هذا المثل ولم يتوقف طويلاً - وكان المفروض

(١) ادموند هوسرل : المنطق الصوري والمنطق المتعالي ص ٢٢٦ .

(٢) نفس المرجع ص ٩٤ .

أن يملا هوسرل فلسفته بالأمثلة • فهذه الفلسفة جاءت لتتقصر الفلسفات العقلية السابقة ولتخلص الفلسفة الحديثة من التجريد الذهني • ولكنه اكتفى بعمله النظري تاركاً مهمة التمثيل والتجسيم لتلاميذه والمفكرين من بعده أمثال هيددغر وسارتر وجوريس ميرلوبونتي وبيك وفولك ولاندجريبه •

أما المثل الوحيد الذي أطلقه هوسرل في كل فلسفته على الإطلاق فهو مثل بيرة الموسيقى إذا استثنينا المثلين المبالغين العزميين • هذه البيرة يمكن أن تؤخذ كمثل من للحسوسات على نحو ما هي عليه مستقلة عن المكان • وهي تحفظ بهوية معينة (أي تظل هي هي) سواء اقتربت منها أو ابتعدت عنها أو أغلقت الباب بيني وبين الجهاز الذي تصدر عنه أو تركت الباب مفتوحاً حتى يبلغني صوتها • فكل هذه العوارض لا تؤثر في حقيقة أن البيرة الموسيقية قائمة بالفعل على الرغم من كل اعتبارات المكانية • وتشير البيرة من ناحية إلى كل الظروف الحركية التي تمت فيها • أعني أن مظهر البيرة الموسيقية هو الذي يوحى بأحوالها • ولكنها تدفعنا من الناحية التحليلية الأخرى إلى مصادر الحس التي تكمن في كل الأشياء المحسوسة والتي تعودنا إلى التركيبات السابقة على كل موضوع •

فهذا يعتقد هوسرل أن النظرة النظرية الفاحصة ونظرة العلوم الطبيعية إلى الأشياء المحسوسة تأتي في مرحلة متأخرة على مرحلة النظرة الظاهرية إلى هذه الأشياء المحسوسة • وليست التبريرات الموسيقية سوى حذبات أو اهتزازات تلعب دوراً في المكان • ولكن علينا أولاً أن نتخل عن هذا كله لنرى ما هي البيرة الموسيقية في حد ذاتها على نحو ما تتبدى لنا في الظاهرة • وعندئذ فقط نبلغ حقيقة البيرة الموسيقية كظاهرة وكعطى من عطيات الحواس قصبي •

هكذا تكلم هوسرل عن الأشياء المحسوسة عندما تصدى لها في الجزء الثاني من كتابه عن الأفكار (١) • ويمكن أن نلص أسلوب المهج الظاهري في الفلسفة من هذا المثل • فهو أولاً يرفض التجريد الفلسفي التقليدي وينزع ثانياً نحو الوصف الظاهري لمقائيق الأشياء كما يشهدها الوعي الشخصي • ولذا فنقطه البدء دائماً في الظاهرية هي الظاهرة نفسها • والظاهرة إذن هي المعطى المقدم إلى الوعي بصفة مطلقة • والموضوعية ذاتها

(١) هوسرل : الأفكار Ideen

لا تصبح مادة للفكر أو للبحث إلا إذا فصلت على نحو من الانحشاء في الظاهرة das Phänomen (١) .

وهوسرل هو الذي حدد في فلسفته النهائية أن كل تفكير ينبغي أن يبدأ بالموتة إلى وصف العالم الذي نعيشه . والواقع أننا لا نستطيع أن نتبين وحدة أجسادنا التي نعيش بها دون أن نتبين وحدة الأشياء . وتقتضح لنا حقيقة حواسنا في اللمس والنظر ابتداء من الأشياء . ويتقدم العالم الخارجي بكل الأشياء التي يتضمنها إلى الحواس كوجه جالوف يحل تعبيراً غفهمه في التو . ولكن الوجه لا يعبر عن شيء إلا بتنظيم الألوان والأضواء التي يتكون منها ، ولا يوجد معنى نظرات الوجه وراء العينين بل يوجد خوفهما ، وتلكي لمسة لونية أقل مما ينبغي أو أكثر مما ينبغي في أية صورة من أجل تبديل نظراتها .

ويضرب موريس ميرلوبوتشي (٢) مثلا لذلك من أعمال المصور التأثير الفرنسي بول سيزان (١٨٣٩ - ١٩٠٦) . فقد كان يبذل من لوحات سيزان في شبابه أنه يسمى لتصوير التعبير أولا . كانت اللوحات التي رسمها في مبدأ حياته الفنية نوعا من التسجيل للتصورات مباشرة متخطيا الأشياء ذاتها . ولذلك فشل دائما في محاولة التقاط هذه التصورات . وتعلم سيزان من هذه التجارب شيئا فشيئا أن التعبير هو لغة الشيء نفسه وأنه يولد مع رسومه وعالمه . لذلك أصبح التصوير عند سيزان محاولة مستمرة لبلوغ سيماء الأشياء والوجود عن طريق الاحياء المتكامل أو بصمت الحياة كاملة في رسومها وعالمها الحسية . وهذا هو ما تؤدبه الطبيعة ذاتها في كل لحظة . ولهذا يصح أن يقال عن المناظر التي يصورها سيزان إنها تسمى إلى عالم سابق على هذا العالم حيث لم تظهر الناس بعد .

وهاهنا نكتشف نواة الواقع الحقيقي ، هكذا يقول موريس ميرلوبوتشي ، فالشيء شيء لأنه إذا أبلغنا عن شيء ما فإنه يفعل ذلك عن طريق تنظيم مظاهره الحسية . والواقع هو الوسط أو المستوى الذي لا تنفصل إحدى لحظاته عن الآخرين وتكون كل لحظة فيه مرادفة للآخرين والذي تضي كل لحظة سواهما من لمعانه في تعامل مطلق . لذلك فالواقع هو الملا الذي لا يقبل التشطية أو الانحشاء . ولو أردت أن تصف لون السجادة تماما بغير أن تذكر السجادة المصنوعة من الصوف وبغير أن تقوم بتضمين

(١) يسمى die Beschreibung بـ *der Subjekt* بمعنى مظهر واستنها مظهرية في كتابه عن ظاهرة الإدراك ص ٢٧٢ .
(٢) ظاهرة الإدراك .

ذلك اللون جملة الخصائص النسبية والمقلية والطبيعية فكان ذلك مستحيلا
والشيء هو ذلك النوع من الكيونة الذي يقتضى التعريف الكامل لاحدى
صفاته التعريف بالموضوع بأكمله والذي لا يتميز فيه المعنى من المظهر الكلى
وتنشأ عجيوبة العالم الواقعى من أن المعنى يكون شيئا واحدا مع الوجود
فيه وأنا ملمح المعنى وهو يستقر داخل الوجود الى ما شاء الله .

وهيدر فى كتابه عن الوجود والزمان (١) حاول أن يعيد المعنى
الاشتماقى لكلمة الظاهرية - فأشار الى أن الظاهرية تعنى البحث عن معنى
ما يظهر - ومن الناحية المنهجية الخاصة بالظاهريات أو الفينومينولوجيا
حسب اسمها الأوربى أراد هوسرل أن يستبعد من الفلسفة كل أنواع سموه
الظن فيما يتعلق بالحقيقة التى تنطوى عليها المشاهد المحسوسة نفسها .
وجمها تكن الحقيقة فى حد ذاتها فهى لا تخضع للبحث الا من حيث هى معطى
من معطيات الوعي . وبدراسة مظاهر هذه الحقيقة وأشكالها التى تتجلى
فيها وبحث الصور والنماذج والاتماط التى يعكسها يمكننا أن نبلغ
الحقيقة نفسها . فالظاهرية إذن دعوة للاقبال على ماهيات الأشياء لأن
الأشياء تتبدى فى مظاهرها التى لا يمكن أن تختلف عن ماهياتها .

والمنهج الظاهرى لا يحب أن يوهم الناس بأنه سيقوم بعمل جميع
اشكالات الفلسفة . وهوسرل نفسه حاول أن يطبق المنهج الظاهرى فى
فلسفته وإن يقل محطسا له . فأعلن فى كتاب من أوائل كتبه عن الإنكاره .
انه لم يقوم بعمل اشكالات الفلسفة الظاهرية . بل حسب ان يقوم بوصفها
وعضا سليما من حيث هى مشاكل . وهذا المنهج الظاهرى يبادل العلوم
المنطقية والنفسية بل والطبيعية أيضا لم صدقها وسلامة نتائجها . لأن
أهم ما يوصف به هذا المنهج الظاهرى هو انه يهدف الى أسلوب خاص
بالشعور وبالوعي الذاتيين . وهو أسلوب يختص منه كل شك . وذلك
لأن الذات هى الحقيقة الضرورية الأولى الموزعة فى العالم . والعالم لا يتفصل
عن النظرات الذاتية الموجهة اليه . لتصبح بالتالى كل حقيقة من عالم
الواقع حقيقة من حقائق العقل كما تصبح كل حقيقة من حقائق العقل
حقيقة من عالم الواقع .

وإذا تعلق نظرنا بشيء من الأشياء فنعناه أننا نرى هذا الشيء . وقد
لا نكون دائما تماما من وجود المحيرة فى المثل الأول ولكننى متأكد من اننى
أفكر فى رؤية المحيرة . ومن المستحيل بلا شك أن تفصل هذين التأكيدين

والى معنى وصوح التفكير فيما يرى بعيدا عن كل حكم يتعلق بالشيء المرنى .
والادراك هو الفعل الذى لا ينفصل عمله عن المضمون الذى يحمله هذا الفعل
والادراك والمدرك لهما نفس البسطة الوجودى بالضرورة . ولا يمكن
الاحتفاظ بالنقطة فى الادراك اذا تحيا ثقتنا فى الشيء المدرك . . . وادراك
محبته بالمعنى الحقيقى لكلمة . رأيت فلا بد أن تكون ثمة صحيرة ولا أستطيع
بحال من الأحوال أن أنفى هذا التأكيد . فالرؤية تسمى رؤية شئ . ما .
ورؤية اللون الأحمر هي رؤية لون أحمر موجود فعلا كحدث . وقد ارتكر
هوسرل على حقائق الوجود الذاتى من أجل استبعاد الشك وتخفيض الفكر
من عادة التشكك حيال المراتبات .

وتود الظاهرية أن تصبح علما عن العلوم وأن تحتفظ لنفسها بطابع
علمي جاد صارم . ولأجل تلوع هذا الهدف وتحقق هذا الغرض ينبغي أن
تبنى الظاهرية على منهج . ولابد أن يتحول هذا المنهج إلى ما هو أكثر من
منهج أعنى أنه لابد أن يصبح فلسفة . وهنا يصير الأسلوب الخاص بالشعور
بحثا عن أسلوب للوجود . وحينئذ لا يبقى أن يتعرض الفعل الشعورى
لأى دافع من دوافع الشك . والمقصود بالفعل الشعورى هنا تلك الواقعة
التي تنجم عن احتكاك الذات الإنسانية بعالم الأشياء والناس . ولا يصح
أن يكون الفعل الشعورى موضع شك لمظهر المزيج . الموسومى والداس .
بحيثما يحتل الوجود الحقيقى فى الفعل الشعورى فهو ليس عرصة للشك
بحال من الأحوال . اذا ارتبط الوجود بأفعال الناس الشعورية اختصت كل
دواعي الشك فى هذا الوجود . والفلسفة ذاتها - ظاهرة أو غير ظاهرة -
ليست سوى هذا الحدث عن الوجود فى خيوط الأفعال الشعورية لدى
الناس .

ولم تسع الظاهريات للاختصاص بوحدة نظر معينة فى الفلسفة ولم
ترغب فى أن تكون صدى لمذهب بالذات . لذلك يحل لنا أن نطلق عليها
اسم العلم . فالواقع أن هوسرل قد شبه بهذه الفلسفة الجديدة أو بهذا العلم
الظاهرى أن يعالج اشكالات الفلسفة واشكالات العلوم ومصوغات
الدراسات الإنسانية فى وقت واحد . ولذلك غير صحيح أن يقال عن
الظاهريات أنها بحثة أو مذهب . فهم فى الواقع عبارة عن منهج لا يقدم
صهبا سبته بل العلوم جميعا من طبيعية وفلسفية وإنسانية . وعلوم
الفلسفة هي المنطق والميتافيزيقا . وعلوم الطبيعة هي الفيزياء والرياضة .
والعلوم الإنسانية هي علم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق والتاريخ .
والظاهريات تسمى كمنهج لوضع دعائم هذه العلوم وضعا جديدا يتلاءم
مع ما تتأهب له من مهام ويبنى بحاياتها كعلوم لاينة وطيدة .

من المؤكد أن صعوبة المسائل الفلسفية تدفع بالكثيرين الى الانصراف عنها الى سواها من المسائل الادبية او الفنية او التاريخية . انه من اليسير فهم هذه المسائل الاخيرة . اما الفلسفة فتصعد القارىء او المستمع بمباراتها المنطقية بلقاءة والفاظها الخاصة كالشعور والاحساس والادراك والتصور والمعرفة وحتى كلمة الظاهريات نفسها فى حاجة الى تعريف وتفسير .

ولكن ساعد الى تقديم هذه الفلسفة الى القراء بالاسلوب المبسط الذى لا يستلزم الفاظا فلسفية كثيرة حتى يجعلها واصححة قريبة الى الاذهان . وليس معنى هذا ان فلسفة الظاهريات بنفسها واضحة فهي فى الواقع من اصعب الفلسفات ومن اشدها غموضا ، ولا تزال أكثر حوالبها فى حاجة الى تقريب وتفسير . ولكن هذا لا يمنع أن نحاول هنا تعريفها وتحديد حصاصتها بطريقة تجعل أصولها فى متناول اليد .

واسم الظاهرية مأخوذ من الظاهرة ، والظاهرة هي ما يواجه المرء تلقائيا فى الادراك المادى . وليس هناك ادنى علاقة بين هذه الفلسفة وبين اسم الظاهرية وهو ما يعنى الاعتداد على المراتى والشكل الخارجى . ذلك لان هذه الفلسفة لا تقسم الاشياء الى باطن وظاهر واسا تعارب هذا الانقسام وتصل على اشاعة فهم الحقائق ببناء من وحدتها الاصيلية فى شكلها الخارجى ورصعها الداخلى . الظاهرية اذن لا تفرق بين المظهر والمخبر ولا ترى فى حقيقة أى شئ سوى انعكاسه على صفحة الفكر البشرى وهي ما تسميه بالذات الانسانية .

لقد ظهرت فلسفة الظاهريات - كما سبق القول - على يد فيلسوف الماني مات سنة ١٩٢٨ عن ٧٩ عاما وهو أدولف هوسرل . حاول هوسرل فى مستهل هذا القرن ان يقدم تحليلات لفكرة الظاهريات من ناحية ثم لمنهج الظاهرى فى التفكير من ناحية اخرى . والظاهرية عند هوسرل هي عبارة عن وصف وتحليل للاحداث التى تقع على هيئة تمثيل وحكم ومعرفة . ولهذا ننشئ أن تقف هذه الفلسفة موقفا محايدا بين علم النفس الذى يصوب نحو التفسير العلل والناسل لهذه الاحداث وبين المنطق البحت الذى يشغل نفسه بالقوانين المثالية . ولكن الظاهرية مع هذا تمكث على متابعة وتحليل العمليات التى تؤدى الى وضع هذه القوانين .

او بصارة اخرى تقتصر الظاهرية رغم هذا على الوصف التحليل لعمليات التمثل والحكم والمعرفة ، فالذات الانسانية محاطة بالوجودات

وبالنسبة الآخرين وهي بطبيعة وضعها وسط مظاهر العيش والحياة مضطربة
 إلى أن يدرك الأشياء وإن صدر أحكامها عن كل ما يشغلها كما أنها تصل
 إلى معرفة الحقائق . وهذا هو الأسلوب الطبيعي للحياة التي تخص الذات
 الانسانية . والموقف التحليلي الذي تقوم به الظاهريات مختلف عن كل
 اختصاصات علم النفس أو علم المنطق . فعلم النفس يدرس الأشياء من
 حيث تطورها ونموها ونشوتها الأولى وارتباط الوقائع بعضها ببعض وكيفية
 بعض الأحداث نتيجة لبعضها الآخر . وهذا هو ما نطلق عليه اسم النفسج
 الكل والناسل . أما الانشغال بقوانين الفكر المثالية فمن مهمة علم المنطق
 ومعنى هذا أن المنطق يدرس عمليات الفكر من حيث هي نتائج مستخلصة
 من مقدمات سابقة عليها . والقوانين المثالية للفكر هي القوانين الضرورية
 الناجمة عن تسلسل الأفكار وترتيب بعضها على بعض (١) .

ولا تريد الظاهرية أن تقتصر هذه المجالات الخاصة بعلم النفس
 والمنطق ولا تريد أن تستعير منها ما يلزم من أجل التفسير العلمي المادي .
 فهما لا يكفیان في حد ذاتهما لإدراك الدور الفلسفي الكبير الذي تطالب به
 الظاهرية نفسها أو الجانب الهام الذي تفرضه على نفسها وتختص به .
 والمنهج الظاهري لا يجب أن يوهم الناس بأنه سيقوم بحل جميع إشكالات
 الفلسفة . وهوسرل نفسه حاول أن يطبق المنهج الظاهري في فلسفته وأن
 يظل مخلصا له . فأعلن في كتابه في أوائل كتابه عن « الأفكار » أنه لن
 يقوم بحل إشكالات الفلسفة الظاهرية وحسبه أن يقوم بوضعها وضعا
 سليما من حيث هي مشاكل . وهذا المنهج الظاهري يعادل العلوم المنطقية
 والنفسية بل والطبيعية أيضا في صدقها وسلامتها ناتجا لأن أهم ما يصف
 به المنهج الظاهري هو أنه يهدف إلى أسلوب خاص بالشعور الذاتي يختص
 منه كل شك . أنه يود الارتكاز على حقائق الوجود الذاتي وإن يخلص
 الفكر من عبادة الشك .

ذلك لأن الظاهرية تهدف إلى أن تصح علما من العلوم وإلى أن تخلص
 الفكر من الشك عن طريق الاحتفاظ بمطابق علمي حاد صارم . ولأجل بلوغ
 هذا الغرض وتحقيق هذا الهدف ينبغي أن تنبني على منهج وأن يتحول هذا
 المنهج إلى أكثر من منهج إلى أن يصبح فلسفة . وهذا بصير لاسلوب
 الخاص بالشعور بحثا عن أسلوب للوجود . وحينئذ لا ينبغي أن يتعرض
 للفعل الشعوري لأي دافع من دوافع الشك . وللتقصود بالفعل الشعوري

(١) راجع ذلك في كتاب هيتلوي هاوسمان من : *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (المعاني الرئيسة لمتابريكا للفكر)

هذا الواكعة التي تنجم عن علاقة بين الذات الانسانية وعالم الاشياء ، والناس - ولا يصح أن يكون العمل الشعوري موضع شك لظهوره المتزوج : الموضوع والذاتي ، فحيثما يتصل الوجود الحقيقي في الفصل الشعوري فهو ليس عرضة للشك بحال من الأحوال - انا ارتبط الوجود بالمال الناس الشعورية اختصت كل دواهي الشك في هذا الوجود ، والفلسفة ذاتها - ظاهرية او غير ظاهرية - ليست سوى هذا البحث عن الوجود في خيوط الافعال الشعورية لدى الناس .

وقد جاءت الظاهريات نتيجة طبيعية للشك الذي راود النعوس كثيرا في اواخر القرن الماضي واولائل هذا القرن فيما يتعلق بالمعلوم جميعها ومن بينها الرياضيات في مطلع هذا القرن وهي التي يقول فيها برتراند رسل Russell ان الرياضيات هي العلم الذي لا يدري المرء فيه عم يتحدث وفيه يبحث ولا ما اذا كانت عباراتها صحيحة (١) . فمن باب أولى تنير أزمة الشك في الميثاقيزيقيا غير قليل من اهتمام المفكرين ، وعلى الرز ذلك الثابت الفلسفة الظاهرية نزعة واضحة تؤمن بالعلم وترغب في بلوغ مراتبه العليا وتهدف الى تدعيمه وتقويته وتثبيتته ، ولكن هذه النزعة ذاتها كانت تتطلب مبهجا ، وحين نتحدث عن المنهج فنحن نخرج من دائرة العلم لنصطبح أسلوبا اعم من المقتضيات العلمية الخالصة .

وتظرة صغيرة الى الوراء تفسح لنا الطريق للنظر والتأمل ، فالمنهج الديكارتي عالج الشك بالارتكان الى فكرة الالهية الحية التي لا تصدح وذلك كيما يضمن سلامة المعرفة ، ومنهج جون استوارت ميل امتلئ الى تفسيرات بصرية غير مؤكدة لربط العلوم الى وقائع الحياة ، والماركسية اقامت ادعاءاتها الوضعية على دياكتيك افتراضى ، والوجودية تبس كل ايحائاتها على مسليات علمية ، فالمنهج يقتضى عادة شبك الافكار الاساسية بمعنى الضرورة التي لا تأتي من مجرد احصاء الوقائع وتكرار التجارب .

وهو سرل يفعل نفس الشيء في منهجه الظاهرى ، كيف لا والظاهرية في عرونها منهج قبل كل شيء ، وتمتصه على توطيد هذا المنهج عن طريق مقابلة الظواهر ببرادة ، لذلك استلزم المنهج طبيعة لا تشبه العلم في شيء ، وهي تلك التي ظهرت عندما خضع هو سرل لمقومات المنهج العقل الذي جرحه الى تيار اللاعقلية البرينة في مواجهة الوقائع ، ولكن هذا الموقف ليس

(١) فرانسوا ليلونه ، اهم مسارات الفكر الرياضى وبه معاد علم اصل برونيل عن (الظواهر في علوم الرياضيات) ص ٢٤ .

الا سؤقتنا في منهج هوسرل . وهنا يمكن أن نشير الى صلة الوجودية بالظاهريات . فبيسر وقد كان تلميذا لهوسرل اتخذه من هذه المسحة المؤقتة في منهج هوسرل فلسفة كاملة هي الوجودية . واللاعقلية صارت فيما بعد فلسفة الوجوديين ولكن المنهج الظاهري امتد بعد ذلك الى تأكيد معان العلم ومن بينها الميتافيزيكا والعلوم الطبيعية سواء بسواء . فاللاعقلية مجرد مرحلة في المنهج الظاهري .

وقد برزت المشاكل جميعا في فلسفة هوسرل من نقطة واحدة استدعتها ظروف العصر بأكمله . هذه النقطة هي التي كشف عنها النقاب في كتابه عن أزمة العلوم الأوروبية والظاهريات المتتالية . دعى هذا الكتاب ظهرت الأزمة الحقيقية في ذهن هوسرل حيال العلوم السارية وبدأ الشك في قيم المعارف العلمية بأخذ صورة مذهبية . فالعلم الحقيقي في نظر هوسرل يعني أن يقوم على أساس حتمين صارم دقيق . ينبغي أن نكون فكرة العلم ذاتها سليمة صحيحة حاسمة ولا يمكن أن تنصم حقائقه وحدها بطابع حقيقي . ينبغي أن تقوم فكرة العلم ذاتها على دعائم أصيلة ثابتة ولا يمكن أن يظهر عام في شرعية الوقائع العلمية . ولذلك فإن العلم مع اعتماده كليا على الموضوعية في حاجة ماسة الى تبرير ذاتي وفي حاجة الى أن تقوم موضوعيته على ذاتية مطلقة .

ولهذا لجأ هوسرل الى الكوجيتو الذي لعب دورا هاما في الفلسفة الظاهرية . والكوجيتو بكل بساطة هو الاعبار الصوري لكلمة « أنا أفكر » . وقد كانت هذه العبارة بمثابة الحقيقة الاولى الواضحة بذاتها، والتي تقوم مقام الأساس في فلسفة ديكرات . وهوسرل يخالف ديكرات في المفهوم الذي أعطاه لمعنى الكوجيتو . أو بمعنى أصح لقد اعتدى هوسرل الى الكوجيتو في غضون فلسفته ولم يفترضه مقدما . فما كان لفلسفة الظاهريات أن ترتكن الى تفسير واحد يلقي به اسوأها على أفلاك النظام المدهنى وأحزانه المتصعبة على نحو ما كان يعمل السلف . ليس في الظاهريات كما قلنا وجهة نظر معينة تفرسها على أصول الفكر وأقسامه وعروعه ولا تحاول البدء من أطراف أو أحكام سابقة حاسمة بها . لم يسع هذه الفلسفة الى تطبيق تفسير موحد على حلة المظاهر الفكرية وإنما أرادت أن تبدأ من المراحل السابقة على التفسيرات وعلى وجهات النظر ومن جملة ما يستتب للقائنا في نطاق الحدس الاولى قبل أي تفكير سائي للنظريات . أو عبارة موجرة لها تبدأ من كل ما تكن رؤيته وإدراكه مباشرة حيثما لا نخضع للمؤثرات التي نعيشها من جانب الأحكام القبلية والتي تجعلها تحت رحمة سلسلة كاملة من الحقائق المقررة سلفا .

هوسرل قد اهتمنى الذين الى معنى الكوجيتو وهو مصدر التسلسل الطبيعي في دراسته . فليس عنده ما نسميه نقطة بدء يفترضها في اول الامر وبني عليها احكاما وقضايا . اننا نتأمل تلك التجربة الموهومة الاولى التى يبدأ عندها الفكر الحقيقى وسحاول النظر اليها بوسائلها اول الخيط نحو التفكير . فهذا يحدث في الواقع ولا يمكن أن ينشأ التفكير الحقيقى ابتداء من بناء ذاتى نفسى او ميتافيزيقى مثل النفس الانسانية او الكوجيتو الديكارتي . وفى خلال التجربة الاولى الموهومة تتساقط الاشياء فى داخلية الشعور دون أن يتحدد منها هذا الشيء أو ذاك . ويصل التفكير الى درجة الكوجيتو خلال عملية الاستيضاح المتصل للمصاعب المتعلقة بالتفكير والملاصقة له . وللشروع فى التفكير لا بد من دراسة العلاقات المتعددة المقتضية التى تنشأ نتيجة لصلة الفكر بسلوله . ولهذا فقد لعبت الفلسفة الظاهرية نفسها علما وصفيا بنا .

والعلم الوصفى البحث يتعلق بالظواهرات وحسب . والظاهرة عند هوسرل هى ما يتقدم فى بساطة الى النظره عند الملاحظة البحتة . والظاهرية هى دراسة وصفية خالصة للوقائع التى تمر بالفكر وتخطو الى مجال المعرفة . ولا شك أن هوسرل يهدف بذلك حقوق التجربة الحسية ويضع لها مكانتها فوق كل اعتبار . ولكن عمله الظاهري يلزمه بأن يفكر فى امر هذه المعرفة ليندرك معناها ويستخلص شروطها وأصولها . حينئذ تحاول الظاهرية دراسة الوقائع الشمورية الحقيقية التى تتضمن عن أحكام واستدلالات منطقية فهى تسمى لتقديم مفهوم هذه التجارب التى تمر بالنفس فى الحدود الضرورية جدا لابرار دلالات ثابتة لكل التصورات المنطقية الأساسية . على علم يجب ان يقوم على مبادئ مطلقة .

ولهذا فان الظاهرية ترتفع بالوصف من مجال للملاحظة الى مجال الدراسة . انها مضطرة الى ذلك حيثما يلزمها أن تعمل طبيعة الفكر وشروط المعرفة . وتعد هوسرل يسجل بتعريف الظاهرية مرة أخرى بوصفها علم دراسة الوقائع الشمورية فى عمومها الاساسى البحث وقد ادركتها الكائنات الشاعرة تجريبيا فى اطار الطبيعة . وتنصب هذه الدراسة على الاشياء للوضوعية التى تجلت فى التمثيل وجعلت من نفسها معرفة . ويحدد هوسرل فلسفته من هذه الناحية فيقول انه يمكن تقديرها بوصفها نظرية متعالية للمعرفة . وهذا طبيعى حيث ان الظاهرية لا تسمى الى فهم الاشياء ذاتها أو الصور التى تعكسها بشكل معين على الشعور وانما تسمى الى فهم صانيتها ودلالاتها .

ولهذا فإن دور الحس كجبر أيضا في فلسفة هوسرل . أنه ينفذ الى الحقائق المعقولة مباشرة وينطلق الى الماهيات . الحس عند برجسون نفذ الى باطن الأشياء لاستقصاء مكوناتها الأساسية بينما هوسرل يصف الحس بأنه ادراك لا يعقله العقل . والفهم عن طريق الحس ليس تقانيا في تأمل الماهيات بالأسلوب الصوري أو البرجسوني وإنما هو تطلع الى الأفكار التي تتضمنها الفكرة المدركة . وعلى هذا فالحس ليس مجرد ادراك شيء بسيط بالضرورة بل هو عبارة عما يقدمه شيء في حد ذاته أو فكرة في حد ذاتها بالامالة . ومن هنا يمكن القول بأن الحس يتكون من عنصرين أحدهما التجربة الحسية وثانيهما استشفاف الماهية .

وهنا ننظر من ناحية الى جانب التجربة فنجد أنها تقتضي عند هوسرل أن ننشئ الى حقيقة هذه التجربة على ضوء الاحالة المتبادلة بين الشعور وبين الشيء موضوع الشعور . أما استشفاف الماهية فلا يتم الا عن طريق عملية استخلاص نخلص منها الى الماهيات أو نستخلص بها الماهيات .

لكيما تحتفظ فلسفة الظاهريات بطابعها العلمي الصارم الذي نطبع فيه فلا بد لها أن تظل مركزة في « الظاهرة » . إذا كانت هذه الفلسفة تريد أن تكون لها صفة « العلمية » وأن تحتل كل الملامح الشككية من طريقها كميثاقا لزيقا فمن الضروري أن تصوب نحو « الظاهرة » وأن تحتل مكانها بين برائنها . باختصار لا بد من ترجمة العالم الخارجي عن الشعور ترجمة تحيله الى عالم ظاهري . وهذا العالم بطبيعة الحال ليس الحقيقة وإنما الحقيقة التي تبدو كذلك أو الحقيقة التي ننتس الى موضوعه . عبارة أخرى هذا العالم هو الحقيقة المرتبطة بموضوعات معينة مثل حقيقة المجرب والمتجرب والمرئي والمحتل والمدرك والمقدر . والعالم الظاهري هو عالم الشعور وعالم كل شيء من الأشياء التي تمر كموضوع شعوري في ذاتها .

ومن هذا كله يتبين أن مهمة الفلسفة قد أصبحت في المتعلم الظاهري احتبارا للظاهرة في اشواراتها الموسوعية ومن أحوالاتها المتبادلة مع العالم الخارجي أي أن مهمتها هي دراسة الظاهرة وسط الاحالات المتبادلة الأساسية للعقل الشعوري عند تصويره نحو موضوع الشعور من ناحية وعند التقاطعه للماهيات من ناحية أخرى . والظاهرة هي وحدها المطاة الى الشعور على سبيل الاطلاق . ولما كانت موضوعية الأشياء الخارجية نفسها لا تتحول الى مجال البحث الفلسفي الا إذا تضمنتها الظاهرة فإن منبع المعرفة الموسوعية الوحيد هو الظاهرة ذاتها .

ومعنى ذلك ان الموضوعية وهى اقرب الافكار الى العلم التجريبي
لا تستطيع ان تخضع لقوانين الدراسة الفلسفية الا اذا صارت معنى
خمس الظاهرة . والموضوعية هى اصدق الملامات على تكوين الانبياء
تكويناً حقيقياً . الموضوعية هى اعلى درجات الثقة فى حقيقة موضوعات
التفكير . فاذا كانت الموضوعية نفسها مضطرة الى ان تدخل فى طيات
الظاهرة اذا شامت للثول امام العقل فان معنى هذا ان الظاهرة هى الخطوة
الاولى الضرورية نحو الثقة العامة فى مقتضيات الفكر الفلسفى .

الظاهرة ان هى المعطى المقدم الى الشعور بصفة مطلقة .
والموضوعية ذاتها لا يتيسر لها ان تصبح مادة للفكر او موضوعا لطبقت
الا اذا تمثلت تمثلا ما فى الظاهرة . والبحث الفئسى ليس سوى تحليل
للظاهرة . وهذا التحليل شئ آخر سوى التحليل النفسى والتحليل
الوجودى . فالتحليل النفسى يهتم باحساسات وانفعالات خالية من
المضمون الموضوعى اى لا تشير الى اشياء حقيقية كما ان التحليل
الوجودى لا يهتم الا باكتشاف اوضاع حيوية داخل نطاق الفرد فى
صاملاته واتصالاته . اما التحليل الظاهرى فيقوم بتحليل الظاهرة من
حيث هى احوالة متبادلة للفعل الفئسورى مع العالم الموضوعى . فالظاهرة
هى الاخرى لا تصبح موضوعا لفلسفة الظاهريات الا بعد ان يتمثل فيها
عنصر الموضوعية . وعنصر الموضوعية لا يتأتى الا بالاحالة المتبادلة .
وهذا هو ما يدفع الظاهرة الى التماس الصدق الموضوعى الخالص فى
الظاهرة .

ولنضرب لذلك مثلاً يوضحه . اننى جالس الآن على مقعد امام
مكتب اسطر عليه كلمتى فى صحائف اسندتها الى . وتوجد امامى الى
اليمين حجرة . وانا اشعر من حين الى حين بوجود هذه الحجرة ملقاة
على المكتب مع بعض الكتب . وليس لى ان اشك لحظة فى وجود هذه
الحجرة فقد اشتربتها منذ ايام ودفعت ثمنها وايت بها الى هنا .
بطبيعة الحال وجود هذه الحجرة لا علاقة له بى كائن بشعر بما يحيط
به . انها صئلك موجودة ولم يمد وجودها متوقفا على نظرتى اليها لاننى
حتى ولو لم اكلف نفسى مشقة النظر اليها فسقطت موجودة . ولكن
وجودها قد تحول الى ظاهرة امام ادراكى لانها صارت جزءا من كيان
عام تتمثل فيه كئى مدرك من ناحية وكئى حقيقى من ناحية ثانية .
ومهما تشير وضعا او موضعها ومهما طارت الى اليمين قليلا او الى
الשמال ولو اقلعت عليها عبة صغيرة من الورق المقوى فأتى مطمئن الى
انها محبوسة . ويكفى ان يفرغ الجبر من قلب الذى اكتب به كيما تمتد

يدأى لتأليا لانتقاط الحبرة ورفع غطائها وغمس القلم فيها ثم شقظ الحبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم .

كل هذا يجعلنى اشعر بحقيقة وجود الحبرة ثم الثقة بأمرها محبرة ولا شيء سوى محبرة لأننى عند احتياجى الى الكتابة ألبأ اليها بأحد فيها ما يسد احتياجائى الى التحرير . لذلك مهما تفتت الأوضاع فهناك ظاهرة أصيلة هى وجود المحبرة على المكتب ، وهذه الظاهرة تتأكد صحتها لأن وجودها منظور اليه بالقياس الى الذات الشمورية التى تشمل لها . بوجود المحبرة يتحول الى ظاهرة بفضل خضوعها لأشراف مشامرى ووقوعها فى مدار الوعى الخاص بى ودخولها ضمن كيان عام من العلاقات . وهذا الأشراف فى حد ذاته يعطى الشيء الموجود كيانا ظاهريا وإذا أصبحت ظاهرة خضعت لقومات البحث الفلسفى بالتالى .

ونخلص من ذلك الى أن الدعامة الاساسية أو أن حجر الأساس الذى يجعل من الظاهريات علما بمعنى الكلمة هو الاحالة المتبادلة . ويرتأد حاسى هوسرل فى هذا المنحى حتى تجد عباراته تعطى اصداءا شبيهة باصداء الفلسفات الواقعية أو الوضعية وتشبه الى حد كبير مذاهبه التجريبيين ونزعاتهم . ولكن هوسرل فى الواقع لا يندوز الا فى مجالات الظاهرية ولا يلجأ الا الى حدود العالم الظاهرى . ونكوة هو سرل عن الاحالة المتبادلة للشمور تلعب دورا اساسيا فى كل فلسفات الظاهرية ولرووعها .

ولما كانت الفلسفة فى تاريخها الطويل لم تمر بفترة فيسولوجية ولم تخضع لاختبارات ظاهرية فلا بد من اعادة تكوينها من جديد . ينهى أن نعيد النظر فى الفلسفة من أول الامر وفقا للأسس التى تقفها فلسفة الظاهريات . فليس هناك تاريخ الفلسفة بالمعنى اصحيح لأن العاشقة لم تصادف قط علما وطيدا مثل علم الوجود الظاهرى . وليس هناك ما يستحق أن يجعل اسم الفلسفة العلمية العادة بين الفلسفات كلها . والفلسفات السابقة لم تظهر من سها فلسفة واحدة وطيدة وليس من بيتها ما يستحق اسم الفلسفة . ولهذا يمكن ان يوجد تاريخ للميسول الفلسفية أو تاريخ للنزوع نحو الفلسفة ولكن لا يمكن أن يوجد حق تاريخ للفلسفة .

والفلسفة لم تعمل شيئا فى نظر هوسرل سوى أنها قامت بدور الابتداء ومع ذلك هى لم تضع الأسس بعد . ومن هنا يمكن تفسير طابع الأسقية على الفلسفة الذى يصنع كل مواقف هوسرل . انه يعتبر نفسه دائما كما لو كان فى بداية التظلف بل يرى نفسه مسئولاً عن

وضع أوليات الفلسفة ، لابد من تدعيم قطع الابتداء في الفلسفة حتى تضمن تطورها على هيئة علم جاد من طريق ردمها في الشعور العردي .

وهذا الجانب من فلسفة هوسرل يجعلنا نشعر في النهاية بأن موقفه النقدي الذي يحل كل دلائل القلق بشأن حقيقة العلم الفلسفي هو نفسه الذي يجعلنا نعتقد بأن الظاهرية ليست سوى نظرية في المعرفة ، فهنا القلق والاعتماد الذي يديه هوسرل هو تثبيت أوليات الفلسفة هو الذي يحل فلسفته الى موقف معرفي نقدي .

ولكن هذا لا يعني أن هوسرل يتابع أى نظرية فلسفية سابقة ، وفكره يقوم بالاسحات في استقلال تام عن كل الذين سبقوه . ولكنه تار رغم ذلك بفلسفة هيوم وصار ينظر الى الموضوعية كإنها عصب الحياة في الظاهرة لما تحل في طبيعتها من معنى المصوم والدسومة . رأى فعل في الأفعال أو أى حدث يصبح صادقا وصحيحا بطريقة موضوعية اذا كان صادقا بالنسبة الى كل الأزمنة وكل الموضوعات الممكنة . وإذا كلن الامر كذلك فالمثل الأعلى للعلم المطلق يوحى ضرورة اكتشاف الوجود المطلق . والوجود الوحيد الذي يستحق أن يحمل اسم العلم المطلق بهذا المعنى هو الذي يعطى لنا بصورة ضرورية . والوجود الوحيد الذي يمكن أن يعطى بالضرورة هو الوجود الظاهري أو الوجود في الشعور . وفكرة المطلق عند هوسرل هي فكرة علمية أو بعبارة أدق هي فكرة معرفية .

ولكن تصبح الفلسفة هنا وطيدا يجب التوحيد بين الذاتي والموضوعي . ومن المعروف أن الوجود عند هوسرل - حتى وجود الشعور نفسه - هو وجود طبي هيئة شعور شيء ما . وهذا معناه أن وجود الشعور هو وجود بالإضافة أو الحاقا شيء أو بموضوع . ولما كان الشعور أولا وقبل كل شيء فعلا من الأفعال أو حدثا فهو شعور شيء محدد وليس له أن يصبح شعورا مالم يكن نوعا من الاحالة المحددة الى شيء محدد .

والوجود اطلاقا أى تامعنى المطلق هو الوجود في افضل الشعورى أوفى الشعور . وهذا هو الوجود الواقعي المائل وليس بالوجود المجرد ، ولذلك فإن اللحظة الحاسمة في هذا السياق الظاهري وفي هذا المفهوم التنظري العام هي اللحظة الابتدائية التي اكتشف فيها هوسرل معنى الاحالة المتبدلة بوصفها ما يعطى الشعور صفاته الأساسية . فلما كان الشعور شعورا بشيء ولما كان وجود الأشياء والموضوعات وجودا محددا

بالنسبة الى الشعور فلن الاحالة المتبادلة بين الفعل الشعوري وبين موضوعات الوجود الخارجى تصبح أساسية في مفهوم الفلسفة الظاهرية .

هذه الاحالة هي التي تستبعد كل انواع العلم أو التعالي مما قد يكون سببا أو داعيا الى الشك وعدم الوثوق . وهي التي تربل العقلية أيضا من عناصر الفكر . ولكنها تبقى الموضوعية وتوجد بين الذاتي والموضوعي وذلك تجعل من الظاهرية لتعالية الظاهرية الوحيدة الممكنة . بل هي الاداة التي ظل هوسرل يستعملها في حل مصطلات الفلسفة الأبدية وأصلها تلو الأخرى . انها المبدأ الذي سمح له بأن يقدم فكرته عن العملية التي تصبح بها الفلسفة حقيقة فلسفة وهي عملية التحليل القصدي . يسعى هوسرل بالتحليل القصدي التفكير في الشعور بصورته الجديدة أي بصورته وهو متجه بطبيعته نحو الاشياء الخارجية .

ولكن هوسرل من هذه الناحية انه معرّض برنتانو . ولهذا تظهر على افكاره الملامح العلم نفسية التي سرعان ما يتخلص منها ويقتي تفكيره الفلسفي من آثارها . (١) ومع ذلك ففكرة الاحالة المتبادلة كانت أول الامر عنده نفس ما كانت عليه في مفهومها الذي أوضحه برنتانو وهو أن الاحالة المتبادلة هي الملاقة العقلية بموضوع متميز لكل فعل شعوري على نحو ما هو عليه ، ولكن هذا المفهوم كاد يخفى تماما في نهاية كتاب هوسرل من الأبحاث المنطقية *Logische Untersuchungen* الذي كان من أوائل كتبه وأصدره سنة ١٩٠٠ . ففي نهاية هذا الكتاب نجد صعوبة لمحات من تفكير برنتانو عن الاحالة المتبادلة إن لم تكن هذه اللامحات قد اختفت تماما .

فقد انتقل هوسرل عن طريق فكرته عن الدلالة الى نوع من مثالية المحتوى الموضوعي للشعور . وهذا صار يقتضي لحظة ذاتية أو محادثة *Immanent* لكل فصيل من أفعال الشعور على حدة . وحسبنا نلاحظ تبينه الذي يؤكد فيه أن تحليل الشعور وحده هو تحليل ماهية الموضوع . وهذه الموضوعية هي التي يدونها لا تصبح الفلسفة علما صارما . فهذا نوع جديد من احالة الذات الى موضوع مائل أو من محاولة لتجسيم الذات . ولكن هذه في الواقع مرحلة متأخرة من مراحل الظاهرية لا تظهر الا بعد اعمال الوسائل العملية لتحقيق المنهج الظاهري .

لما الآن فلن الظاهرية تتحقق من نفسها شيئا فشيئا بواسطة تجديد

(١) هوسرل : الأفكار الموجهة للظاهريات من ١٩١١ طبعة فرنسية ترجمة ريكور /

الأوصاف الخاصة بفصل الشعور باعتباره تكريرا قصديا لموضوعه الخاص به .

وهكذا ، يجد أن هوسرل يخضع لثلاثة أفكار رئيسية أولا من المفاهيم الخاصة بالعلم وبدلالة البحث عن الحقيقة المطلقة ثانيا وبالقياس التي يرميها لهذه الحقيقة المطلقة ثالثا .

فالعلم منه هو فرع المعرفة الذي يمكن التحقق من كل عبارة من عباراته . العلم هو ما يمكن تبرير كل جملة من حله . وبتطبيق هذا على الفلسفة يصبح المثل الأعلى تحريفا لما يسمى بالمعرفة المطلقة الخاصة بالوجود المطلق بصورة يمكن فيها تبرير الحكم تبريرا كاملا في باطن الشعور . إذ أن هذا هو المكان الوحيد الذي يقع فيه احتكاك بين الوجود الموضوعي وبين الشعور .

فلذا قلنا أن العلم المشار إليه هو الفلسفة نفسها وإن موضوع هذا العلم الفلسفي هو الوجود - وجود شيء أو مجموعة أشياء أو عملية أو حدث - فإن الصديق النفس أو البراجماتيكي يصبح غير كاف . في هذه الحالة ينبغي التنازل إلى الصديق والصولب الداليتين المفروسين في ماهية الموضوع الموضوعي للبحث . وذلك يعني أن الفلسفة إذا تحققت لها صفة الجدية التي تتميز بها عادة في العلوم والرياضيات وإذا صارت علما على النحو الذي يبناه فلأنها في هذه الحالة تسمى علم ماهيات ماهو موجود لا علم ماهيات الوجود .

يأتي بعد ذلك دور الحقيقة من وجهة نظر الظاهريات التي أقرمت لها اهتماما كبيرا . نجد أن هوسرل قلما يتحدث عن الحقيقة ذاتها كمشكلة بينما يهتم اهتماما واضحا بما هو حقيقي . أن مشكلة الحقيقة لا سمحى انتباهه وإن كان تعبیر الحقيقة ذاته كثير الورد من كتاباته . أن الذي يسمونه فعلا هو ماهو حقيقي من جهة والطريقة التي تضمن بها أن ما نعرفه حقيقي من جهة أخرى . ولهذا فإن نظرية الظاهريات الشمالية الخاصة بالصولب لا تتميز من نظريتها الخاصة بالصديق الموضوعي للمعرفة . ونظرية الصديق الموضوعي مرتبطة بنظريتها عن البيئة ، والبيئة فكرة أساسية من أفكار الظاهرية . والمعرفة في نظرها لا تصبح حقيقة إلا في الحدود التي يصبح فيها موضوعها معطى أو بينا . وهنا يستعين فلاسفة الظاهرية بالأحالة المتبادلة للشعور ، وكلما قلنا باستخراج التفضيلات العامة للمذهب الأحالة للتبادلة أصبح من البسر لنا أن نقوم بنفس فكرة البيئة من حيث هي تعقيل كامل للتجربة أي .

من حيث هي منطق كمال الوجود . فهناك مجمع في هوية لامة الوجود والصادق . فالوجود هو الصادق والصادق هو ما يصح انقل موضع التفكير .

ثم يأتي دور مقاييس الحقيقة فنجد أن الظاهرية تحول تحديد المثل الأعلى للصدق ولكن هذا التحديد يتحول الى شرح آخر للمطبة البيئة . فالذاتية المتعالية قد اشارت على وجه التخصيص الى نشوء الوجود الصادق في الاحالة المتبادلة للشعور . وهنا يصبح الوجود الصادق هو الوجود المعطى في ذاته أي الوجود البين . والفلسفة الظاهرية فلسفة جادة جعلت مثالا الأعلى الذي تسمى اليه . الصواب الموضوعي لمرقتها .

وهنا يتعين علينا تغيير الكوجيتو الديكارتي أي عبارة «أنا أفكر» . والكوجيتو الجديد لا يثبت وجود «أنا» ولكنه يتجه الى تعميم فعل الكوجيتو ذاته . وبدلا من أن نقول : أنا أفكر فأنا اذن موجود . تصبح عبارة الكوجيتو الظاهري : أنا أفكر فذاي للفكرة اذن موجودة . وأهمية الكوجيتو الجديد تظهر في محاولته إبراز «الكوجيتو» أي مادة التفكير الى جانب الكوجيتو . وعبارة أنا أفكر اذن فذاي المفكرة موجودة لا تعني شيئا سوى وضع «الكوجيتاتوم» - أي موضوع التفكير - وصفا قويا مناسباً للظاهريات . والكوجيتو ذاتي المفكرة وقد احتسوت على موضوعات التفكير . «الكوجيتاتوم» ما لا يمكن أن يصبح الكوجيتو بدونه . وهو ما يظهر نفس أسلوب الكوجيتو المباشر ونفس الثقة والوثوق فيه . وأهم مقاييس الصدق الحقيقي الواضح هو أن يصبح الكوجيتاتوم أي موضوع التفكير مالكا لنفس خصائص الكوجيتو أو «أنا أفكر» . وذلك لأن أخطر حقيقة تعرضها الظاهرية هي أن وجود الكوجيتاتوم أو موضوع التفكير لا يمكن أن يكون محل شك .

وبهذا المعنى الجديد يصبح كل من الوجود والصدق دالتين للوضوح البين . فالوجود هو المعطى الى الشعور والوجود بصورة مطلقة هو المعطى بصورة مطلقة . إذ أننا إذا كنا قادرين على اظهار أن الوجود الذي نملكه أي موضوع على هيئة كوجيتاتوم هو وجوده الحقيقي نصل بذلك الى وجود موضوعي معطى بصورة مطلقة وهو نفسه بالتالي الوجود المطلق ذاته .

وهكذا يمكن من هذا العرض الوجيز أن نكتشف معنى الظاهرية . ولرى بذلك أن مثالية هوسرل على هذا النحو ليست مثالية ميتافيزيقية بأي معنى من معاني الفلسفات القديمة . إنها فلسفة معاصرة ميتافيزيقية

أي أنها فلسفة لا تحاول أن تبحث المثالية في الموجودات وإنما تحاول أن تأخذ المثالي في اعتبارها وتكتفى به بوصفه كل الوجود الذي يحتاج إليه .

وقد رأينا أن الظاهريات تفرس كل جذورها في واقعية الظاهرة وتجعل من هذه الظاهرة مادة للتفكير عن طريق الإحالة المتبادلة للشعور . وهذا يخلق كل حقيقة الشعور عن طريق الملاء الذي تفرغه فيه حقائق الحياة والوجود وتجعل وجود الظاهرات مباشرا كموضوع للتفكير . وهذا يصبح للظاهرة كل صفات العلم من جهة ومن ذلك تحتفظ لذاتها من جهة أخرى بفلسفة حقيقية تنصص للمقاييس الواضوح البين . ولذلك نتحدث عن مثالية جديدة لا تضع في أول الطريق مبدأ أو مجموعة من المبادئ التي تستخلص منها كل أفكارها ونظراتها وإنما تخلق حقيقة موضوعات التفكير في كل لحظة بحيث تصبح الحياة كلها فلسفة للظاهرات .

٣ - الماتج الرئيسية لفلسفة الظاهريات :

الظاهريات هي آخر صورة من صور التطور الفكري الحديث . وقد أدخلت هذه الفلسفة مكانتها بشكل عام بعد الحرب العالمية الأولى حينما انتشرت مؤلفات مبدعها الفيلسوف الألماني هوسرل . وعلى الرغم من أن الفلسفة الوجودية قد جاءت بعدها في الترتيب الزمني وأن الوجودية اشتقت معظم مبادئها وأكثر عناصرها من فلسفة الظاهريات فإن هذه الأخيرة أي فلسفة الظاهريات تعد آخر صورة من صور التطور الفلسفي لما تجدد على يديها من المخطوطات التي لم تكن معروفة حينذاك . وأول فيلسوف وجودي تعلم فعلا على هوسرل هو الفيلسوف الألماني هارتن هيدجر كما تعلم عليه روحيا من بين الفرنسيين موريس مرلوبوتشي الذي توفي منذ خمس سنوات والذي كان المواسل الحقيقي لهوسرل ومن أتى الفلاسفة تأثرا بالظاهرية في أسلوبه وفي تفكيره . وكذلك الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر الذي كان أكثر ميلا إلى أسلوب التحليل الوجودي .

والظاهرية تأخذ اسمها من الظاهرة *Phénomène*

وعلى الرغم من ذلك فهي شيء آخر غير المذاهب المادية والحسية المعروفة . فالظاهرة تخالف ما قد اصطالحنا على تسميته بالظاهر *Apparence* وقد شاعت في القرن التاسع عشر فلسفات مظهرية يطلق عليها اسم *Phénoménalisme* أو *Phénoménisme* وعنده المظهرية

الأخيرة استخدمها الفيلسوف رمان في كتابه عن مستقبل العلوم حين أشار إلى أن الظاهرية هي المذهب الوحيد الصحيح . ومعنى الظاهرية أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها ولكن يمكننا فقط أن ندرك مظاهرها الخارجية . فهي أولا تأخذ الأشياء بمظاهرها . ومن ناحية ثانية تنكر وجود شيء آخر وراء هذه المظاهر . وإذا سلست قائلاً بوجود شيء سوى ما يظهر للحواس فإنها تنكر قدرة العقل على الوصول إليه .

أما فلسفة الظاهريات *Phénoménologie* فهي تستمد كياناتها من الظاهرة على أساس رغبتها في الوصول إلى مرتبة العلم الحقيقي . فلسفة الظاهريات هي علم الظواهر . والظاهرية تعتمد على الظاهرة من أجل وضع فلسفة الظاهريات في مصاف العلوم ومن أجل الوصول باليقين الفلسفي إلى مرتبة اليقين بالأسس التجريبية الحقيقية . لهذا تقوم أساساً على الاعتراف بالظاهرة لا بالظهور . أنها تلتصق إدراك الظاهرة بوصفها تعبيرات عن مهاي حقيقية في الوجود الإنساني . وكثيراً ما كان الفيلسوف الألماني هوسرل *Husserl* (١٨٥٩ - ١٩٢٨) مؤسس مذهب الظاهريات بتلمذ حوله وهو يلقى معاضداته قائلاً إن الظاهرة هي ما يراه في ذلك الحين . هذه هي الظاهرة . . ما نراه هنا . . حولنا .

والظاهرة هي الخطوة الأولى الحقيقية التي تقيم عليها عقول الناس معرفتها بكل شيء . وليس هناك ما يدعو لأن يكون المرء فيلسوفاً من أجل الوصول إلى هذه الحقيقة . إن الناس الذين يرضون على سلبقتهم ويتركرون أنفسهم لطبائهم يقفون على حقائق كل ما يدور حولهم بناء على الظاهرات التي يلتقطها الذهن . وفلسفة الظاهريات لا تبحث إلا عن هذا الشعور التلقائي المباشر الذي يشرع فيه عامة الناس من أجل إقامة معارفهم وتجميع مواد علومهم . أو ببساطة أخرى إن فلسفة الظاهريات ترى أن أولئك وضع بالنسبة إلى الفلسفة هو أن تبدأ من تفسيدهم أركانها دون أن تتعرض وجود أي حكم سابق فيما يتعلق بأي شيء . حتى مفهوم الفلسفة ذاته .

ولو أردنا أن نقف على المنبع الأصلي لكل تعبير فكري أو عقلي فسنجد أن هذا المنبع هو الرؤية . . مجرد الرؤية . . هذا هو القانون الجديد الذي ينبغي أن ترسمه من أجل الوصول إلى حقائق الأشياء (١) .

(١) راجع كتاب : الأسس المبررة للأدب ، لذلك حيث يوجد بحث وافٍ من ظاهرة التصريح الأدبي ، دار المعرفة ، ٢ .

و سنلغى كل تصور تبنيه أذهانتنا قبل أن نشرع فى اكتشاف الظاهرة ،
لن نقيم فى عقولنا أى تصور حتى من مهمة الفلسفة وعن حقيقة عملها
ووظيفتها قبل أن تلتقط متاعرنا جملة الظواهر الخارجية ، فالحقيقة
الخاصة بأى شئ لا يمكن تعريفها إلا بأنها تجربة حية لحقيقة هذا الشئ
أو ذاك . وهذا يعنى أن الحقيقة هى الوضوح البين ، أو الحقيقة هى
هذا الذى لا يقبل التعارض أو التعرق فيما يتعلق بالمرئيات المحسوسة
وأوضاع الموجودات فى إطار حيائنا العامة . إذن الشئ الحقيقى هو
الوضوح الاصيل البين بذاته فى كل مانراه من حولنا ونطش إلى سلامة
أحساسنا به .

ولكن تلك التجربة الحية ليست جرعا من عاطفيات المرء فى الإحساس
الشخصى . فليس هناك انفعالات تقضى بالحكم على الأشياء فى ميل
عاطفى . ومن الواضح أن العاطفة لا تصلح لأن تكون مبعثا لطمانينة
واسخة فى اعتقادنا نحو الأشياء ، أو تعبير آخر لها لا تضمن شيئا
ولا تعطى أى ضمان أزاء الخطأ ولا تحمى العقل من الزلل . أما الوضوح
البين فهو الأسلوب الاصيل لعملية الاحالة المتبادلة ، أى أن الوضوح
البين هو الطامع الفنى تتميز به اللحظة الشعرية التى يتقدم فيها الشئ
نفسه الذى نتحدث منه بلحمه ودعه أو يشخصه إلى الشعور حيث يكون
الإدراك الحسى مفعما أو مليئا بالتجربة . فليس هناك شعور بكر قط .
والوضوح هو الصفة التى تتجلى بها طريقة الاحالة بين الذات وبين
الوضوح فى الكشف عن طبيعة الشعور وفى تبين حقيقة الوجود .

وإذا أردنا أن نضرب لذلك مثلا للفنسان أنفسنا : حل العبارة
الآلية : الحائط أصفر : تتضمن ماهيات على صورة حكم : هل قمنا
بإستخلاص ماهيتى الحائط والأصفر أم قمنا بتضمينهما هذه العبارة ؟
أو بعبارة أخرى نسأل . هل يمكن إدراك اللون وحل الأصفر هو هو لى
الإدراك المباشر وفى الناكزة وفى المغيلة مستقلا عن السطح الذى رأينا
اللون مطروحا عليه ؟ والجواب طبعا بالنفى لأنه ليس من اليسر أن يفكر
العقل فى لون منفصل عن الجسم المكانى الملتصق به . بل لحل ذلك مستحيل
لأننا لو استطقنا بخيالتنا تغيير موضوع اللون وسحب صفة : المكانية :
منه فنستخلف بذلك أيضا امكانية وجود الموضوع الملون ذاته ونصل
بالتالى إلى شعور بالإستحالة . وهذا الشعور نفسه يبعث أملنا منصر
إلى الماهية .

أى أن الماهية لا تتكشف للنعور إلا عن طريق الحدس الحى أو الحس المباشر . وبذلك يخفى الطابع الميتافيزيقى من عملية اكتشاف الماهية . ولكن لا يوجد فى هذا الموقف الفلسفى الظاهرى ما ينم عن الواقعية الافلاطونية التى زعمت وجود مهايأ الاشياء وجودا حقيقيا ، فى المصور الوسطى المسيحية انقسمت الفلسفات كلها الى تيارين رئيسيين ، احدهما ينسك بالواقعية *réalisme* وتانيهما ينسك بالاسمية *nominalisme* والاسمية هى التى لا تعترف بوجود الماهيات أو المثل أو حقائق القيب الا بوصفها كلمات جرت مجرى الاستعمال المتفق عليه . أما الواقعية فترى لهذه الالفاظ مقابلات حقيقية وجودية فى عالم الواقع دون أن تدركها . (١) وبطبيعة الحال لا يمكن أن تشبه الظاهرية هذا الموقف الآخر فى شيء . والماهية هنا فى حمة الفلسفة الحديثة هى ما به يظهر لى الشيء نفسه على صورة عظم أصيل . أى أن الماهية فى نظر الظاهرية لا تعدو أن تكون معطى تتقدم به الموجودات الى الوعى .

ولهذا فإذا شئنا الإجابة عن السؤال : هل الحائط أصفر ؟ أجد أمامى بمس الطول العملية التى يجب أدائها من أجل الاستنباط بالنتيجة أو لجرد التوصل إليها . فاما أن أدخل الى الحجرة وأنظر الى الحائط فأحق بذلك حلا على مستوى ادراكى . وهذا الحل يعتمد على الوضوح الاصيل الذى يسميه هوسرل التجربة . واما أن أحاول استعادة لون الحائط من الذاكرة . أو استفسر من بعض الناس الآخرين عن هذا الشأن . وقى الحالتين الأخيرين يكون عملى عبارة عن محاولة اختبار وفحص ما اذا كان لدى لى لدى الآخرين تجربة حاضرة حتى ذلك الوقت عن لون الحجرة .

والواقع أنه من الضرورى أن ننظر فى مدى ارتباط المغموع فى كل عبارة بالمؤدى المنظور الذى تحاول التعبير عنه . يسفى أن تمر إمكانية التحقق الواقعى للعبارة أو للحكم بهذه التجربة الحاضرة للشيء نفسه . وهكذا يصبح الوضوح البين قريبا لكل عملية فكرية يراد بها تعقل الواقع والنظر فى الأحداث والموجودات . بل يصبح الوضوح البين معنى كل تحقق وكل تعقل . فليس هناك حقيقة مطلقة . انما يمكن تعريف الحقيقة بالراجعة والتصحيح والكشف عنها فى قلب الحاضر الحى . فللحقيقة

(١) كاوليه : الواسع والاسيون ص ٢٨
 Carré (M.): *Realists and Nominalists* (1946) Oxford

ليست شيئاً وإنما هي حركة . ليس هناك شيء في الخارج اسمه الحقيقة وإنما توجد مؤديات إلى ما يصحح أن نطلق عليه هذا اللفظ : لفظ الحقيقة . ولا وجود للحقيقة إلا إذا تحققت فعلاً بنفس هذه الحركة .

وقبل أن نأخذ في سرد ما يتصل بالظاهرية من حيث المذهب والمنهج يمكن أن نخرج قليلاً للحديث عن الفيلسوف ادموند هوسرل مبتدع هذا اللون الجديد من التفكير الفلسفي . لقد ولد هوسرل بأحدى بلدان مورافيا من أسرة إسرائيلية وقام بدراسات علمية حتى حصل على الدكتوراه في فيينا سنة ١٨٨٢ . وكانت رسالته في الدكتوراه حول موضوع من موضوعات فلسفة الرياضيات عنوانه : بعض الإضافات إلى نظرية حساب الدالات . وكان اتجاهه رياضياً خالصاً في أول الأمر فقام بنشر كتابه عن « فلسفة الحساب » والجزء الأول من أكتابه المسمى « مباحث منطقية » ثم الجزء الثاني من هذه المباحث في السنوات ١٨٩١ ، ١٩٠٠ ، ١٩٠١ على التوالي . وكما كان في مبدأ أمره متأثراً بالبحوث الرياضية وبمستلزماتها الدراسية خضع في مطلع حياته لتأثير المدرسة النفسية التي ساعدت في تفسير مفهومات الفلسفة العقلية والتصورات العلمية والرياضية عن طريق اللجوء إلى الشروح النفسية وكان من انطباع هذه المدرسة جوار استبورات مل وفرانتس برنتانو . (١)

ولهذا جلجت بحوثه الظاهرية الأولى مصطبغة بهذا الاتجاه ، وأخرج أول بحث في الظاهرية تحت عنوان « فكرة الظاهريات » في سنة ١٩٠٧ كما قام بنشر كتابه « الفلسفة علم وطيد » . وأخذ يستقل شيئاً فشيئاً عن مفهومات علم النفس ويمسكه حتى قامت الظاهرية بدورها الرئيس في المنطق البحت (Logik) ووصلت إلى قصة التفكير الفلسفي الخالص . وجاء بعد ذلك كتابه عن الأفكار الرئيسية في الظاهريات الخالصة وفي فلسفة الظاهريات سنة ١٩١٣ وهو الجزء الأول من كتابه الأفكار Ideen ويستطوع من دواعي في الامتزازة من التعرف على الفرق الدقيقة بين الظاهرية وبين غيرها من الاتجاهات والمذاهب أن يطالع بحثاً صغيراً في هذا الصدد تحت عنوان « كلمة أحيرة عن أفكار بشأن الظاهرية الخالصة » وهو البحث الذي نشره هوسرل سنة ١٩٢٠ في العدد الحادي عشر من المجلة السنوية .

Zeitschrift für Philosophie und Phänomenologische Forschung.

(١) ليس هناك دليل على معرفة أحد هذين الفيلسوفين بالآخر فالأول إنجليزي والثاني ألماني وكلاهما معاصر للآخر ويتنس إلى النسابة المنطقية *Logische Psychologismus*

ومما يذكر أنه صار استلا الفلسفة بمدينة فرايبورج ابتداء من سنة ١٩١٦ . ونشر كتابه « مقدمة الى ظاهريات الشهور بالزمن الداخلي » سنة ١٩٢٨ . وكتب مقفحة هذا الكتاب للمعيدة هارتن هيدجر Martin Heidegger المولود سنة ١٨٨٩ والذي صار فيما بعد فيلسوف الوجودية الاكبر . ثم قام هوسرل بطبع كتابه « المنطق الصوري والتمالي » سنة ١٩٢٩ وكذلك كتابه عن « التاملات الديكارتية » بالالمانية ثم بالفرنسية سنة ١٩٣١ وهو مجموعة دراسات كان قد القاها في جامعات باريس وامسترا زيور بفرنسا على شكل محاضرات .

وبعد ذلك بخمس سنوات أي في سنة ١٩٣٦ على وجه التحديد نشر أهم مؤلفاته جميعا وهو « أزمة العلوم الاوروبية والظاهريات المتتالية » . وقام تلميذه لاندجرية Fendgrab الاستاذ بجامعة كولونيا حاليا بنشر كتابه عن « التجربة والحكم » في سنة ١٩٣٨ وهي نفس السنة التي مات فيها هوسرل . وتوجد حاليا مخطوطات هوسرل التي تبلغ حوال أربعمائة مخطوط على أرغف أرشيف هوسرل الذي أقيمت له مكتبة خاصة في كولونيا . ولا يزال عدد آخر من المخطوطات موجودا في حوزة الاستاذ فان بريد Van Broekle بجامعة لوفان في بلجيكا . وهو الذي نقل تراث الفيلسوف هوسرل من فرايبورج الى بلجيكا خوفا من الاضطرابات السياسية داخل ألمانيا بصداقة زوجته .

وحياة هوسرل خالية من أي أحداث غير علمية اللهم الا اذا ذكرنا اضطرازه الى ترك عمه في جامعة فرايبورج ليحل محله في التدريس بها تلميذه هارتن هيدجر قبل أخريات مسنونات حياته . أما من الناحية العلمية فحياته مليئة بالاكتشافات والتطورات التي كادت تجعل لفلسفة الظاهريات أكثر من مفهوم وأكثر من موقف . ولأن يجب الباحثون صعوبة شديدة في تمحيص آرائه وافكاره الفلسفية وتحديدتها بصورة حاسمة . بل انهم لا يستطيعون الوصول الى اتفاق بشأن آرائه المتعددة المتفرقة . وكذا ظهر كتاب من الكتب التي لم يسبق مشرعا ألقى ذلك الكتاب صورا جديدا على جوانب فلسفته وكشف عن مقومات مجهولة في علم الفلسفة . بل كلما تم طبع إحدى مخطوطاته وكل أبحاثها الى عالم الفكر المعاصر أحدث ذلك تحولا في مفهوم الظاهريات وأورد كتابها عن تصور جديد وأعطاها قالباً لا عهد لنا به . لذلك ينبغي أن نقف على أساس المشكلات منذ مبدئها في فكر هوسرل حتى يمكننا أن نتطور معه الى المفهوم الأخير للظاهريات .

وأول وأهم ما تحاول الظاهريات أن تقيمه هو نظريتها في المعرفة .
 وليس لنظرية هوسرل في المعرفة شبه بما سبق أن جادت به أى فلسفة -
 فهو لا يحاول أن يحل في أثر أحد . أن نظريته تقوم على أساس النفاذ
 إلى ماهية الموقف المصروف من حيث هو أسلوب ومن حيث هو طريقة
 يستلهمها الفعل الصادر أو العقل القصدي . أى أنه بصارة أخرى تفكيك
 للوحدة المثالية للمعرفة وتحليل لها إلى عناصرها القصدية . والقصدية
 هنا يراد بها الصفة المستخدمة للتعبير عن أعمال الدهن البشرى ونظراته
 التي تتجه قصدا إلى موضوعاتها في العالم . فكلمة القصدية يراد بها أنه
 هذه العناصر تتجه بطبيعتها نحو موضوعها وأن ثمة نوعا من الاحالة
 المتبادلة بين هذه العناصر القصدية وبين الموضوعات التي تشملها .

وقد أمكن الوصول إلى عنصرين أساسيين من عناصر ماهية الدلالات
 الخاصة بالأشياء أو إلى صفتين جوهريتين في ماهية الدلالة في الأشياء .
 أولا توصف الاحالة المتبادلة للدلالة بأنها كاملة لارتباط كل عنصر من
 عناصر الدلالة بالموضوعية على طريقته الخاصة ولصدورها التلقائي عن
 الشعور .

والدلالة هي معنوية الشيء في السياق العام واختصاصها بنسق
 وأسلوب معينين . والاحالة المتبادلة هي التقاء القصد في الوعي ولحم
 الأشياء أو هي خاصية الوعي في الاتجاه نحو الأشياء أو في الإشارة إلى
 الأشياء . وصفة الموضوعية هي صفة المعانيم الأصلية الناشئة في
 الموجودات . والمنهج الظاهري يتلخص في أنه سعى من أجل النقاط
 الماهيات أو الدلالات المثالية من مجرى الأحداث والوقائع التجريبية .
 لهذا يعتمد المنهج الظاهري أساسا على الاحالة المتبادلة . وهي كاملة كما
 سبق قولنا لأنها تستمد موضوعيتها من حقيقة الصدور التلقائي عن
 الشعور .

وتوصف الدلالة ثانيا بالمثالية أى باللاحقيقة . ومعنى هذا أن
 الدلالة تستصفي نفسها أو تستخلص ذاتها من العلاقات والوشائج
 الوضعية . فهي كالدلالة تنصف بالمثالية والمثالية تجسرها من الفيد
 الحرفي بالمراتب . وهذه الصفة هي التي تحدد أسلوبها وطابعها الخاص
 في الوجود والامتثال داخل الشعور وتميزها بالتالي من كل العناصر
 الشعورية ذات الطابع النسبي . فهنا في مثالية الدلالة استصفاء وتقاء من
 تحديات التجارب وعلو على الواقع بكل أشكاله الحسية والنفسية
 والظنوية .

ونقول مرة أخرى أن الدلالة هي المعنى المستخلص للأشياء المتركة أو لموضوعات التفكير ، لذلك نجد أن الدلالة ذات ماهية وهذه الماهية تأخذ طابعا معينا في تحديد صفاتها ، فهي من جهة تضيق إلى مدى القوة في الشرائط الواقع بين الدلالة وبين الموضوعية ، إذ نسجت الدلالة تلقائيا من الوعي ، بل يمكن القول من هذه الناحية أنها تصدر صفورا عن تلقائية الشعور إزاء الأشياء التي تحمل صفة الموضوعية في العالم الخارجي . أو بعبارة أخرى أن الوجود الموضوعي هو وجود العالم ولكن هذا الوجود الموضوعي يستغ موضوعيته عن صفات الشعور لاعتماد الشعور على مميزات العالم الخارجي . ولكن الشعور هو الذي يصفى صفة الحقيقة والموضوع البين على المدركات بما فيه من وحدة وتمثل ، وبالتالي تنطبق فيه الموضوعية حتى تصبح هذه الموضوعية حاصية الشعور التي تستمدحها منه كل الأشياء ، موضوعية الوجود مستمدة من موضوعية الشعور بوصفه جملة موضوعات تجسمت فيه على هيئة وحدة متناسقة ، وهذا هو أول عنصر من عناصر الماهية ، أعني أن الماهية لا تنفصل عن العالم الموضوعي الذي توجد فيه الأشياء وتجرى به الأحداث وتقع فيه الظواهر .

ومن جهة أخرى تضع الماهية إلى أن الدلالة تنصب بالتالية أو بما يشبه الملاحقة داخل نطاق الشعور ، وهذه الصفة الثانية لا تبعدها عن الموضوعية لاقتنائها بالنتائج المستخلصة وإرباطها بالمؤثرات المعنوية فيما يتعلق بحقائق الأشياء ، ولكنها في الوقت نفسه تميزها من الحالات النفسية والعناصر السيكلوجية الكثيرة التي تتوالى وتتابع داخل الشعور أو التي يعيى بها الوعي عادة ، لذلك يمكن أن نقول بعبارة موجزة : أن الدلالة تكمن في نطاق الشعور ولكن على مستوى محال للمستوى النفسي ، أو بعبارة موجزة أخرى تعتمى الدلالة داخل الشعور بالطابع المثالي الذي يقيها الاختلاط بالحواس والاتصالات النفسية كما يميزها من الأحاسيس التجريبية المادية .

وعلى الرغم من تميز مستوى الدلالة على هذا النحو وعلى الرغم من اشتباكها بحلقات الاستلزام المعنوي ، على الرغم من كل ذلك لا تشيى دلالة الأشياء على حواسها وصفاتها ، مما اضطررنا على تسميته بالمعرفة . لا تصل الدلالة مع ذلك كله إلى مستوى معرفي ، فمن الزم صفات المعرفة انطوائها على حقيقة موضوعية ، ينبغي أن يكون هناك مقابل خارجي موضوعي للشيء حتى يمكن ادماج دلالاته في فصول المعرفة ، وهذه المقابلة هي موضوع البحث الفكري بل وموضوع الدراسة التي تسمح للدلالة بأن تكون معرفية ، أي أن نظرية المعرفة الظاهرية تبدأ من نقطة الضمائل العقل

بالمطابقة بين ما نعرف وما هو موضوع للمعرفة . هذه العملية بالذات هي التي تتيح للدلالات فرصة الانتقال الى المستوى المعرفي . ونحن نتكلم عن محاولة الشعور لتحديد هذا الانطباق وعن العملية التي يقوم بها الشعور من أجل اختيار المقاييس الصالحة لبحث حقيقة الدلالة بداخله تكون قد حصصنا بالكلام الصفة الثانية لماهية الدلالة التي سبقت الإشارة إليها . ومعنى ذلك طبعاً أن الماهية تستلزم صفة الحقيقة . وصفة الموضوع البين من اختصاص الشعور بتأمل المطابقات واختيار المقاييس لفحص الدلالات . الشعور يقوم من تلقاء نفسه بعقد المقارنات بين المدركات وحقيقتها في داخله والشعور يعمد الى مقاييس فحص الدلالات فينتقى أفضلها وأسلمها . ومن ثم يتكشّل للنظرية القصدية عنصراً الحقيقة والوضوح البين وهما الخاصيتان الأوليتان الضروريتان للتركيب المعرفي القائم بين الدلالة وبين الحقيقة الموضوعية .

فإذا نظرنا في أبسط أنواع القصد أو في صورة من أكثر صورته بدائية وأولية وهي تلك التي تكون الدلالة فيها حاضرة في الشعور نجد أنفسنا أمام تأكيدين خاصين بالمعرفة . فمن الجانب الإيجابي تشبّه المعرفة كل فعل من أفعال الشعور في أنها فعل تحضر فيه الدلالة أمام الشعور . أما من الجانب السلبي فلا يمكن أن يكون مجرد حضور الدلالة البسيطة معرفة . ولذلك فإن تحليلنا للشعور ليس تحليلاً للدلالة كما هي وإنما هو تحليل للأسلوب الذي تحضر الدلالة وفقاً له أمام الشعور في العقل المعرفي .

وهكذا نجد أن الظاهرية حين تعنى بالماهية العنصرية للقصد فهم تعنى بما يبقى هو لا يعمر في كل تجربة قصدية حية . أنها تجد من الأوفق في هذه الحالة أن تقتصر تحليلها على أبسط أنواع القصد . وأبسط أنواع القصد قصد الدلالة لأنه القصد الوحيد الذي (أولاً) كما سبق القول . ولأنه (ثانياً) يقوم في أساس كل فرع آخر من أنواع القصد . أي أن قصد الدلالة لابد أن يبلغ درجة النقاء من أوشاب الصواب من جهة وأن يوجد في أصل كل أنواع القصد من جهة أخرى . ومع ذلك فإن هذا القصد البسيط الذي هو قصد فارغ وبوصفه فارغاً لا يمكنه أن يعمل كفعل معرفي أو أن يكون له قوام الخلا الموضوعي .

نعود لشرح هذه النقطة مرة ثانية فنقول : إن المطلوب في المعرفة الحقة من وجهة نظر الظاهرية هو الوصول الى أبسط أشكال القصد لأن مثل هذا القصد يحوي على الدلالة وهي حاضرة أمام الشعور . ولكن على الرغم من ذلك فإن هذا القصد لا يصلح بوضعه ذلك أن يصبح فعلاً معرفياً

بمعنى الكلمة - والسبب في ذلك هو ان المطلق لا يرغب في البقاء كعلم
 صوري وإنما يريد أن يصبح معرفة حقيقية . انه يريد أن يلتحم بالواقع
 الحقيقي المتمثل في الظاهرة . ليس في هذا المنطق مبادئ ولا مقومات .
 انه المنطق الميتافيزيقي الذي يلمس الحياة ذاتها . فمطلق الحقيقة مخالف
 لمنطق العمليات الصورية . واهية القصد حين نتأملها بعينا عن الوظائف
 وعن التصديلات التي تنبأها عند انتمائها بفعل خاص ليست ممثلة
 بموضوعات المعرفة . ان ماهية القصد خاوية . وكما تنتقل من الحراء الى
 الخلاء لا نه من توثيق علاقاتها بالعالم الموضوعي .

كما تنتقل هذه الأفعال القصدية البسيطة من حالتها الصورية الى
 حالتها المعرفية ينبغي أن توثق الأفعال القصدية صلاتها بعالم الموضوعية -
 فالأفعال القصدية عبارة عن أفعال تنجس نحو الموضوعية ولكنها ليست
 على اتصال مباشر بالموضوعية . ولا بد لها من واسطة حتى تتصل وتكتسب
 وتصبح فعلا في حالة احتكاك مباشر بالموضوعية . وهذا لا يتيسر الا اذا
 انفصلت هذه الأفعال القصدية بالاشياء التي تدل عليها . وحينئذ - حينئذ
 فقط - تصبح هذه الأفعال معرفية .

فهي دائرة للمعرفة ينبغي أن يستل القصد . وهذا الامتلاء يلعب
 دورا عاما في فلسفة الظاهريات وهو الذي يجعلها علما حقيقيا . فالقصد
 لا يستل بدلالات ما واما بحضور الأشياء أمام الشعور حضورا منبئا على
 الإدراك الحسي . والشيء يمكنه أن يملأ القصد حين يكون موضوعا لإدراك
 حسي ولا يكفي أن تقوم الدلالة مقامه .

وعندما نقول ان كل شعور . هو شعور بشيء ما لانحسب أننا نأتي
 بجديد في حقل الفلسفة . فهذا القول معروف عندما قال « كابل » ان
 الإدراك الداخلي مستحيل بدون إدراك خارجي . وان العالم مسبق بالوحدة
 للذاتية بوصفه ارتباطا بين مجموعة من الظواهر داخل الشعور . أي أن
 الوحدة الذاتية متقدمة على العالم الذي ينطوي عليه الشعور . وهذه
 الوحدة الذاتية تأتي بعد تحقيق الكيان الشخصي على شكل شعور أو
 ضمير .

ولكن الذي يميز الاحالة المتسادلة intentionality بوصفها
 أهم اكتشافات الظاهرية من حيث قيامها على الامتنعلاص الماهوي هو أننا
 تعيش وحدة العالم كما لو كانت موجودة قبلا أو باعتبارها موجودة سلفا
 قبل أن تضعها المعرفة كمشكلة أو كحدث تستقيم به أو تلجئ عليه
 الذاتية .

وقد أوضح كانت في لغة للتصية أن هناك وحدة للخيال ووحدة للفهم السقي وأن هناك وحدة للذوات قبل الموضوعات . وأنا إذا مررت مثلا بجربة للنشء الجسيل أقيم الدليل على وحدة للمحسوس مع التصور كما أنني أقيم الدليل كذلك على وحدة الذات ووحدة الآخر على الرغم من أن الآخر يكون تصور .

لما هنا في الظاهرية فالأمر مختلف لأن الذات لم تعد المفكر العام في نظام صارم للأشياء المترابطة أو القوة التي تخضع للكثرة لقانون الفهم المتقلى إذا لزم لها أن تنشئ العالم . لقد أصبحت طبيعة متلائمة مع قانون الفهم المتقلى تلقائيا . أما إذا كانت الذات صاحبة طبيعة خاصة فإن عمل الخيال المختلف يحدد نشاط المقولات ولا يتعلق الأمر بالاحكام الحسية فقط بل كذلك بالمعرفة التي تمتد عليها . فإن هذه المعرفة هي التي تنشئ وحدة التصور ووحدة المظاهر .

وقد أعاد هوسرل الكلام عن لغة القضية عندما تحدث عن ثائية الشعور أو ثائية الذات المدركة . فليس هناك ما يدعو إلى ازدواج الشعور الإنساني عن طريق تزويده بفكر مطلق يعرض عليه غاياته من الخارج . كل ما يلزم هو التسليم بوضعية الشعور نفسه في تلازمه التلقائي مع قانون الفهم العقلي . ينبغي الاعتراف بالشعور كمشروع للعالم موجه نحوه وميال إليه دون أن يمتلكه ولا يكف عن الاتجاه نحوه . وكذلك التسليم بالعالم الخارجي كشيء منفرد في مرحلة قبل موضوعية . ولكن وحدة العالم الخارجي التي لا تظهر هي التي تحدد هدف المعرفة .

لهذا يميز هوسرل بين نوعين من الإحالة المتبادلة - فهناك الإحالة المتبادلة الفعلية التي تمثل في القضايا والاحكام وفي المواقف الإرادية . وهذا هو النوع الوحيد من الإحالة المتبادلة الذي تحدث عنه د كانت . في نقد العقل الخالص . ولكن هناك إحالة متبادلة أخرى فعالة تخلق وحدة العالم ووحدة حياتنا الطبيعية السابقة للحصل في الاحكام . وهذه الإحالة الفعالة تظهر في رغائنا وتقديرنا وتجاربنا بشكل أكثر وضوحا من ظهورها في معرفتنا الموضوعية - وهي تصح كذلك أمامنا النص الذي تسعى مماورنا لكي تصيح على هيئة ترجمة صحيحة له إذا أمكننا التصير على هذا النحو . ان علاقاتنا بالعالم الخارجي التي لا تنقطع لا يمكن إبرازها في وضوح أكثر عن طريق التحليل العسدي ، ولا تلك الفلسفة سوى وصح هذه الصلاقة من جديد تحت أصبارنا وتقديمها إلى استكمالنا المتعاقبة لأصول الفكر .

وبهذا المفهوم فتتسع للإحالة المتبادلة يتميز الفهم الظاهري من
 «النزعة العقلية التقليدية الموقوفة على الحقائق والنواميس» ولا شك أن
 الظاهرية قد خضعت لمؤثرات ناسلية *généralistes* كما سبق أن خضعت
 لمفاهيم نفسية . وقد استندت بها مفهومات الناسلية ومنا طويلا إلى أن
 استبعدتها . ولكن ذلك لم يمنع استمساكها بموقف معين حيال التاريخ
 وحيال مجموع الأحداث المنصرية والتكوينية في شيء من الأشياء .
 والنظرة الناسلية تستمد مفوماتها من طريقتها في الفهم . فالفهم الزم
 شيء مبرك أو حادثة تاريخية أو مذهب معناه الاستمساك بالفرص الكلية .
 وليس المهم هنا ما هو ماهية هذه الأشياء بالنسبة إلى التمثيل . ليس المهم
 حفظ هو صفات الشيء المدرك وأحداث التاريخ وتفصيل الأفكار المذهبية .
 بل المهم أيضا هو طريقة الوجود الوحيدة التي تنجسم في صفات الحجر
 أو الكوكب أو قطعة اللحم وكذلك في كل أحداث إحدى الوراثة وفي جميع
 أفكار أحد الفلاسفة . فالمنهج الأساسي يصعد إلى جمع كل شيء عن أي
 شيء . والمنهج الظاهري يستقي مفوماته من أسلوب الأشياء التي تنبئ
 في نسق معين .

وتتربط الأشياء في ماضيها وحاضرها داخل مضمون موحد مستقي
 من جواهرها . لذلك كان المهم في كل مدينة هو التوصل إلى الفكرة
 بالمعنى الهيجلي . ولا تفرض هذه الفكرة نفسها على شكل قانون من النوع
 الفيزيائي الرياضي الذي نحصل عليه بالفكر الموضوعي . وإنما هي عبارة
 عن الصيغة الخاصة بمسلك معين حيال الآخر وحيال الطبيعة والزمان
 والموت الذي يمكن أن يتناوله المؤرخ من حديد . وهنا تكمن أسرار
 التاريخ . فبالنسبة لهذه الأبعاد تصبح كل الأقوال الإنسانية والحركات
 العادية وصروف القدر غير المقصودة ذات دلالة . ومعنى هذا أن الظاهرية
 قد تلتمس الدلالات في كل المظاهر . أنها تسعى لاكتشاف السياق
 والأسلوب في كافة النواحي . وهنا أيضا تحارب الظاهرية بمسطق
 حقيقتها أو بالمنطق الذي نلتزم فيه بالحقائق والأشياء والظواهر . . في
 هذا أيضا تسعى الظاهرية لنقص مذهب النزيه أو ما نسميه عادة
Atomisme . أنها تحارب إصرارية الحقيقة المفردة أو العبارة المستقلة
 أو الشيء الخالص في الظاهرة أو الحدث الرمائي .

ينبغي أن نحاول فهم الأحداث بكل الوسائل الدينية والعقائدية
 والدينية والسياسية مرة واحدة فكل شيء له معنى ويمكننا أن نعتبر وراءه
 كل العلاقات على نفس أسلوب الوجود . فكل التطورات صحيحة ما لم
 نعلم عزلها على نحو ما يفعل منطق برتراند رسل ووجنشتاين . ويمكن

عن طريق هضم النظرات أن نمسح إلى آفاق الوجود وإلى أعماق التاريخ بل يمكننا بذلك أن نلحق بنوات الدلالة الوجودية الوحيدة التي تفصح عن نفسها في كل نظرة . صحيح ما يفعله كارل ماركس من أن التاريخ لا يبنى على رأسه . وهو يعني أنه لا يبنى في سياق الفكر العالمي . ولكن صحيح أيضا أن التاريخ لا يفكر برجليه كما يقول الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلو بونتي . أي أن التاريخ لا يتقارط طواعية في غير دلالة واتجاه روحي . ولكن ليس لنا أن نشغل أنفسنا برأسه أو بأرجله وإنما بجسمه . أعني بواقع وجود أحده وبعمله .

إن التفسيرات الاقتصادية والفلسفية لأحد المذاهب صحيحة سواء سواء ما دام المفكر لا يفكر أبدا ولا ابتداء من حقيقة الداتية . ولا يقوم الفكر بتكوين نفسه بتاريخ للمذهب وتفسيراته الخارجية وبإعادة وضع أسباب المذهب ومعناه في كيان وجودي ولهي نسق عام . هناك أحياء للمعاني كما يقول هومرول . هناك تاسيليات جنينية للمعاني وهي وحدها التي تعلمنا في نهاية التحليل ما يهدف إليه المذهب .

وينبغي أن يمتد النقد إلى كل المواقف والخطوط مثل الفهم تماما . ومن الواضح أننا لا يمكننا أن نكتفي بإعادة وصل المذهب وربطه بحادثة ما في حياة المؤلف من أجل انتقاده . فمعنى المذهب يشغل هذا النطاق . ولا توجد حادثة عرضية خالصة في الوجود أو في الحياة المشتركة مآذمت هذه وذلك تمثل المصادقات لتجعل منها شيئا معقولا . والتاريخ لا يقبل الانقسام في الحاضر وهو كذلك أيضا في تنابعه . وتبدو كل العترة التاريخية كمظاهر وجود واحد أو حوادث عرضية من مأساة واحدة لا نعرفه لها نهاية . ولا يعمل شيئا أو نقول شيئا إلا ويأخذ هذا الشيء اسمه في التاريخ لأننا مقيدون ومعكوم علينا بالمعاني .



وأهم ما حصلت عليه فلسفة الظاهريات هو بلا شك إيجاد الصلة بين أقصى آحاد الذاتية وأقصى آحاد الموضوعية في فكرة الظاهرية عن العالم أو في نزعتها العقلية . ونزعتها العقلية تقاس بالنسبة إلى التجارب التي تظهر هي نفسها فيها . ومعنى وجود النزعة العقلية أن المظنرات توزع نفسها في نطاقات متباينة ثم تثبت الإدراكات ويبرد المعنى . ولكن هذا المعنى يبقى كمعنى فلا يتحول إلى روح مطلقة ولا يستحيل إلى عالم واقعي . أنه معنى فحسب ولا حاجة به إلى تعجيم روحي مطلق ولا إلى إطار الواقعية المبردة .

ان الوجود الظاهري ليس الوجود الخالص وانما هو المسمى الذي
 سنستشفه في نقاط التقاطع الخاصة بتجاربتنا وعند تقاطع تجاربنا وتجاربه
 الآخرين بواسطة اندماج بعضها في البعض الآخر . ان هذا العالم الظاهري
 اذن لا يمكن فصله عن الذاتية ولا عن علاقات الذوات بعضها ببعض .
 لا يمكن فصل العالم الظاهري عن الذاتية أو عن تدخل الذوات لأن هذين
 المنصرين يكونان وحدة هذا العالم عندما استعيد تجاربي الماضية في نطاق
 تجاربي الحاضرة وتجاربه الآخرين أيضا في دائرة تجاربي . وللمرة الاولى
 نحقق الظاهرية شيئا خطيرا وتصبح تأملات الفيلسوف واعية شاعرة .
 فالفيلسوف لا يكفي في وضعه الجديد بأن يقيم دعائم النظر في الوجود
 والعالم والاخر في ذاته أيضا وادراك العلاقات بين كل هذه الموامل .
 لهذه كلها تفاعلات لا تصل الى مستوى النزعات العقلية لخلوها من الضمان
 الوجودي ومصادر الثقة الباتة المطمنة . ولا يكمل لها الحق في النزعة
 العقلية المتكاملة الا بالقدرة الفعلية التي تقوم عليها كلية من أجل الشمول
 والامتصاص . ان العالم الظاهري ليس تفسيراً لوجود مسبق ، ولكنه
 انشاء للوجود . والفلسفة ليست انعكاسا لحقيقة سابقة ولكنها كالفرن
 لتحقيق للحقيقة .

ويمكن التساؤل الآن : كيف يصبح تحقيقها ممكنا ؟ وهل تقوم
 بمزويد الاشياء بعقل سائل الوجود ؟ ولكن الكلمة الوحيدة التي توجد
 سلفا هي العالم نفسه . والفلسفة التي تطلعه الى الوجود الظاهر لا تبدأ
 بأن تكون ممكنة . انها موجودة فعلا وهي حقيقة كالعالم الذي تكون جردا
 فيه . وما من افتراض تفسيري هو أكثر وصوحا من الفعل نفسه الذي
 نتناول به هذا العالم غير المتكامل كيما نحاول أن نجعله موحدا كلياً
 لتفكيرنا .

ليست النزعة العقلية مشككة . وليس وراما مجهول ينهض عليها
 تحديده عن طريق القيلس أو الباتة استقرائيا ابتداء من هذه النزعة .
 انما نشاهد في كل لحظة هذا الترابط الهائل بين التجارب . وما من أحد
 يعرف احسن ما كيف يتكون هذا الترابط . اذ اننا نحن انفسنا عقمه
 وصل هذه الروابط .

الفلسفة الحقيقية هي المودة الى تعلم رؤية العالم . ولو قسا بحكاية
 قصة ما بهذا المعنى لأمكنها أن تعبر عن العالم في عمق اكثر من أي مؤلف
 في الفلسفة . اننا نأخذ مصيرنا بيدنا ونصبح مسئولين عن تاريخنا

جالتفكير وبقرار تملأ حياتنا به أيضا . ولكن الأمر في الحالين لا يبدو أن يكون فعلا حاسما يتحقق مباشرة ذاته . وفلسفة المظاهرات تقوم على نفسها بوصفها كشفا عن العالم . أو عبارة أخرى تقيم هذه الفلسفة «نفسها بنفسها» . إن كل معارفنا تستند إلى أرض من المصادرات وكذلك إلى اتصالنا بالعالم كأول بدء للنزعة العقلية . والفلسفة بوصفها تفكيراً أصيلاً تعزم نفسها مبدئياً من هذا المنبع لتعود إليه في نهاية الأمر وقد ارتقت منها في صميم الوجود المائل وفي قلب الحياة النابض .

٤ - ظاهرة الإدراك لميرلو بونتي

الف هذا الكتاب عن ظاهرة الإدراك *Phénoménologie de la Perception* الفيلسوف الفرنسي *Maurice Merleau-Ponty* موريس ميرلوبونتي وأصدرته في ٥٣٦ صفحة مطبعة ومكتبة جاليمار بباريس سنة ١٩٤٥ في نهاية الحرب مباشرة . وهو ليس المؤلف الوحيد للفيلسوف ميرلوبونتي وإنما أتبعه بكتاب لا يقل أهمية عن ظاهرة الإدراك إلى سنة ١٩٤٩ حينما أخرجت له المطابع الجامعية في باريس كتاباً موضوعه بنيان السلوك . وقد شارك ميرلوبونتي في الحياة الأدبية والسياسية من طريق كتابيه المعنى واللامنى وكذلك الانسانية والفزع . وحاول أن يصيد إلى الفلسفة مجدها في مشكلتها المنهجية بكتابه : بناء على الفلسفة . كما أنه سعى دائماً إلى خلق التوازن في تيارات الفكر الفرنسي فقدم إلى الجمهور كتاباً رائعاً عن غايات الديالكتيك *Les Aventures de la Dialectique* . وتعرض في كتابه هذا لمشاكل خطيرة في صميم الفكر والسياسة والاجتماع بفرنسا . وقد مات ميرلوبونتي سنة ١٩٦١ عن ثلاثة وخمسين عاماً (إذا كان قد ولد في سنة ١٩٠٨) وهو في أوج نشاطه وإنتاجه وفي أعلى مواضع الصراع الروحي في العالم الغربي .

ولا نقالي إذا قلنا عن ميرلوبونتي أنه يمثل الفكر الفرنسي الفلسفي ويمر تعبيراً صادقاً عن أصالة الروح الغربي المعاصر وبمعالج المشاكل معالجة جدية فيها كل دلائل الاهتمام والحماية بصير المعاصر والانسانية ويأخذ موقفاً حراً نريداً في نوعه بالنسبة إلى حركة التأليف وتطور الآداب والفلسفات عند هذه المرحلة بالذات . وما كان هذا كله يتأتى له لو ظل استاذاً بالجامعة يعالج المشاكل المتصلة بالفلسفة وحدها بين حدران السوديون . ولكنه كان يتعرض لموضوعات جديدة وغريبة بين حدران

الكوليج دى فرانس التى اعتاد أن يواجه فيها تلاميذه والجمهور المقبل على سابعة أرائه ومحاضراته . وكانت له حرية اختيار الموضوعات وأسلوب سأل المسائل التى يعرضها لمقسمها الى قسمين : محاضرات الاثنين وهى تنطق بموضوع أدبى وقد استمعنا الى محاضرات عن الحب عند استندال وعند بروست بطريقة جديدة شيقة وفى أسلوب ظاهرى عندما كما درس بياريس قبل سنة ١٩٥٦ ، ومحاضرات الحيس وهى خاصة بالدراسات الفلسفية والاجتماعية فاستمعنا له يلقي بحوثا طريفة عن فلسفة الظاهريات ويناقش مشاكل الفن وعلاقة الذات بالموجودات وانعكاساته الصبر على العالم الخارجى والمنهج الظاهرى فى الفلسفة والتاريخ .

وكانت القاعة العامة التى يلقي فيها محاضراته تمتلئ بالمستمعين ويطل الناس والفتى الى آخر الوقت حينما لا تنهى لهم فرصة المتور على معاد . وهناك شهدنا مساندة موريس ميرلوبونتى الأقسام الذين أدى امتحاناته على يديهم مثل الاستاذ جان فال وهم يستمعون اليه ويواظبون على حضور محاضراته إعجابا به وتقديرا لذكائه وعلمه . وهذا يدل على مدى الخطورة التى كانوا يعلقونها على أفكاره واتجاهاته ويكشف عن الأهمية التى كان الجميع يعطونها لشروحه وتفسيراته .

وهو لم يكتب بالإنشقاق على سربر وسيمون دى بووار ولم يقف عند حد اعلان معارضته للقيومية الفرنسية المعاصرة - فالف كتابه عن محاضرات الديالكتيك سنة ١٩٥٥ مقدما للجمهور تحليلا متنازا لموقف المفكرين الفرنسيين ازاء الماركسية والنزعات اليسارية وموجهها أعنف نقد الى صميم المذهب الشيوعى - ولم يواجه اليسار الفرنسى هجومًا مثل الهجوم الذى شنّه صمد ميرلوبونتى فأخرج رعاؤه كتابا من تأليف جلال بول سارر وروجيه جارودى وجان كسانا وهنرى ليفر للرد عليه فى جملة المتماكل التى أثارها . واسم المؤلف الذى أصدره هو « كوادرت الموقف المعارض للماركسية » . واشترك أيضا فى تأليف هذا المؤلف كوميوكافنچ وديزانتي ولبنوك ووضعوها على غلافه عبارة « مصائب ميرلوبونتى » ونشرت مجلة الصور الحديثة التى يرأس تحريرها سارتر عدة مقالات لتحليل النظريات التى وردت فى كتاب ميرلوبونتى .

والمنهج الظاهرى الذى يقتربه موريس ميرلوبونتى من المشكلات على صوته يمثل إحدى الفلسفات التى شاعت فى مستهل هذا القرن وانتشرت انتشارا كبيرا بعد الحرب العالمية الثانية . والواقع أن هذا المذهب - على الرغم من ذلك - لا يزال فى سبيل التكوين كما أنه لم يكتمل بعد

في صورة نهائية ولا تحلو كثير من مواقفها من التناقض وعدم الوضوح -
لذلك فهو ملهم محتاج الى تفسيرات وشروح جديدة باستمرار .

وكتاب هوريس ميرلوبونتي عن ظاهرية الإدراك يمثل في الغالب
الاعم فلسفته هو لا فلسفة ادومند هو ميرل Husserl وكثير من الشروح
لا تمثل آخر مراحل لفلسفة الظاهريات أي لا تفهم خطوطا نهائية على الرغم
من اطلاعه على المخطوطات ورجوعه اليها في كثير من الأحيان . ومن السهل
أن تلاحظ أن بعض الآراء التي وردت في ظاهرية الإدراك شرحا لمواقف
هورسول الخاصة بالتاريخ ونزعات علم النفس والفاضلات ليست نهائية ،
ولكن المنهج الظاهري واضح وضوحا قويا في الانطباعات التي تتركها
في نفوسنا قراءة الكتاب كما أننا نرحب بالتفسيرات التي اعطاها
ميرلوبونتي لكثير من النقاط الاساسية في هذه الفلسفة من حيث هي اجلاء
لأركانها وزواياها .

وقد قمت بزيارة أرشيف هورسول Husserl Archiv سنة ١٩٥٧
في مدينة كولونيا بألمانيا ، وهو يخضع لارشاف جامعتها ويعمل فيه
الاستاذ فالتر بيemel Walter Biemel وهذا الارشيف يحتوي على أشياء
كثيرة تتعلق بحياة هورسول وأعماله وصورة من ميلاده حتى وفاته (١٨٥٨
١٩٣٨) كما أنه يضم ما لا يقل عن أربعمائة مخطوط من مؤلفاته
المكتوبة بالاختزال والتي لم تنشر بعد . لذلك لا يستطيع أحد أن يقتلها
بالتحولات القادمة في صميم مفهوم الظاهريات وكما قام أحد المتهمين
بفلسفته بنشر مخطوط من مخطوطاته في مجوعة هوسرليانا التي تنوي
نشر مؤلفاته كلها ازدحنا علما بهذا الثوب الجديد من الفلسفة واتضح
لنا خطوطه وعالمه وتغيرت بعض مفاهيمه .

وكلمة الظاهرية ليست جديدة كل الجدة في تاريخ الفلسفة . فقد
استخدمها بعض الفلاسفة المحدثين للتعبير عن أفكار تكيفية خاصة
بذاهبهم وبمعان مختلفة . ولكن أهمهم طبعا هو الفيلسوف الألماني
هيغل الذي اطلق على أحد مؤلفاته اسم ظاهرية الفكر وأراد فيه أن
يكشف عن طبيعة الذات - والظاهرة عند هيغل هي الماهية في مظهرها
الخارجي . والماهية التي يكشف عنها الوجود الحالى هي المظهر ولكنها
المظهر بوصفه حقيقة أو المظهر المتسق للنظم الذي يحوى كل إيجابية في
الوجود . والوجود ظاهرة ضمنية ولكنه لا يتحول مباشرة على هذا النحو .
فالوجود يملك القدرة على الظهور في ذاته ولكن هذا الظهور ليس موضوعا
مباشرا بالنسبة اليه . والمعملية التي تتحدد بها الوجود على شكل ظاهرة

حي الديالكتيك أو ما اعتدنا أن نسميه بالجدل . وهذا ينطبق على وجود
الدات كما ينطبق على حقيقة الماهية . خالقة في المحسوسات والإدراك
والشعور بالعدم تبدو مظاهر متتالية لنشاط الروح وهي تستولى شيئا
فتشيئا على ذاتها .

وهذا هو الاختلاف الأصيل في استخدام كلمة الظاهريات عند هيجل
وعند هوسرل (١) . فهذا الأخير لا ينتظر تطورا فضلا عن أن الظهور
للماهى عنده مباشر . وهي المحاصرة الثالثة وهي إحدى المحاضرات الخمس
التي ألقاها هوسرل سنة ١٩٠٧ في مدينة جوتنجن عن فكرة الظاهريات
يقول : انه يعنى بالظاهرة هذا الذى يراه أمامه ولا يتسر بأدلى شك أو
عدم ثقة فيما يقع تحت حواسه مباشرة .

ونعود الآن الى كتاب ظاهرية الإدراك - موضوع هذا البحث -
فنجد أنه يتكون من مقدمة وافية وثلاثة أبواب رئيسية . أما المقدمة
فتناقش المزاعم التقليدية من وجهة نظر الظاهريات . وهذه المقدمة تقع
في أربعة فصول أولها عن الاحساس وثانيها عن التدهاى واستقاط
الدكرات وثالثها عن الانتباه والحكم ورابعها عن المجال الظاهرى .
والأبواب الثلاثة الرئيسية هي الكتاب بعد ذلك هي أولا دراسة شاملة
لوصية الحس في هذا التيار الجديد وثانيا العالم المدرك وثالثا الوجود
لذاقة والوجود في العالم .

وميلر بونتي لا يتورع في صتهل كتابه عن إعطاء تعريف للظاهرية
التي أصبح يحملها في التطور الروحى الفرنسى المعاصر وفي التطور العلمى
أبضا . قال ان الظاهرية هي دراسة الماهيات . وكل المشاكل في نظر
الظاهرية ترجع الى تحديد الماهيات مثل تحديد ماهية الإدراك وماهية
الشعور أو الدات . ولكن الظاهرية لا تكفى بذلك وتسمى الى ارجاع
الماهيات الى مكانها الأصيل من الوجود ما دام من المستحيل أن نفهم
الإنسان والعالم الا ابتداء من الواقعية المصطنعة facticity هذا التي
يميشان فيها . انها تحاول بذلك أن تزد ماهيات الأشياء الى محالها
الحجوى الذي تظهر فيه .

ولنضرب لذلك مثلا بالاحساس والابصار والسمع .

لنا نظن أننا نعرف تماما ما تعنيه هذه الكلمات ولكنها في الواقع تنبر

(١) أدموند هوسرل فكرة الظاهريات ص ٤٧ فلم بإصداره ثالث ديسمبر سنة ١٩٥٠ .
E. Husserl : Die Idee der Phänomenologie

مشاكل عديدة . ومن أجل الوصول الى تعريفات جديدة لهذه الكلمات وكما نقف على حقيقة هذه الكلمات في ميدانها الاصيل لا بد لنا من الرجوع الى التجارب العملية . اعني انه لا بد من الالتقاء مع الاحساس والابصار والسمع في المجال الطبيعي الذي تبرز فيه هذه العمليات كما انه من الضروري العثور عليها في المواقف المختلفة المتكررة في الحياة نفسها . وبعود قنلت النظر الى فكرة الاحساس القديمة تختلط بين ما هو احساس وبين ما هو موضوع للاحساس أي أن الفكرة القديمة لا تميز الاحساس من المحسوس . فهي نفترض في شعورنا بالأشياء ما نعرف أنه متوافر في الأشياء نفسها . انها تجعلنا نضفي على احساسنا بالمرئيات ما هو من أحسن خصائص هذه المرئيات ، فوفقا لهذه النظرية يضر العالم الخارجي حواسنا الى حد لا يسمح لنا بالانفصال عنه ولا يترك لنا فرصة الوصول الى الشعور بالعالم الخارجي ذاته .

وهناك طريقتان للخطأ في تقدير الكيفيات والصفات الخاصة بالأشياء . والطريقة الأولى هي اعتبار الصفة الخاصة بالشئ صفة من صفات الشعور بهذا الشئ . ومعنى هذا بلغة الفلسفة اعتبار الكيف عنصران من عناصر الشعور مع أنه موضوع من موضوعاته . وهذه الطريقة الأولى في الخطأ تضم تصورا خاطئا آخر وهو اعتبار الكيف تأثيرا صاعنا مع أنه في الحقيقة ذو معنى على الدوام . أما الطريقة الثانية للخطأ فهي الاعتقاد بأن الشئ ومعناه محددان تحديدا كاملا وأنهما يكونان ضربا من الغلاء في مستوى الصفات والكيفيات (١) .

فاذا استطعنا وضع هاتين الطريقتين في الخطأ جانباً اكتشفنا أن الاحساس أثر متأخر يصدر عن الفكر وهو يتجه نحو الأشياء . فهو ينتج عن الفكر وهو مصوب نحو المرئيات . وهذا معناه أن الاحساس هو اللحظة الأخيرة التي تمثل العالم الخارجي فيها وأنه لذلك بعيد عن المصدر الذي يتكون نتيجة لوجوده كما أنه ينقصه الوضوح اللازم . وبهذا تصبح الكيفيات المحددة التي تسوقها الوضعية في معرض تعريفها للاحساس أشياء مثل كل الأشياء التي نراها ونسمعها لاعناصر خاصة بالشعور . وهذه الأشياء هي الموضوعات المتأخرة التي يشأ عنها الشعور العلمي .

(١) ادع مراجعة جسي . سور . في كلامنا من القسم بهي . كامر وساتر فيما يلي من الصفحات وكذلك انظر من ٣٨٥ من ميداني . علم النفس العام للدكتور بروسن جراد في طائيل هذه الكلمة الانجليزية .

لهذا يمكننا أن نشير إلى حقيقة هامة وهي أنه إذا شئنا أن نفهم الاحساس
حقا فليتنا أن نتجول بأنظارنا في الميدان السابق على الموضوعية •

هذا فيما يتعلق بالنظرة الوضعية العلمية • أما إذا شاء بعضهم
إقحام فكرة تداعي المعاني لتفسير معنى الاحساس فسنرى أن إيقاف صورة
القدية ذات شه بصورة مائة يقتضي أن شيع الإدراك فرصة الوجود في
وضوح ملائم بحيث يحل القبة ويؤدي إلى التوارد • ذلك أنه إذا كان من
المرغوب فيه أن نستكمل جميع المستلزمات الخاصة بالإدراك فستجد
الذكريات نفسها في حاجة إلى أن تكون في متناول اليد عن طريق هيئة
المعطيات • فهذه هي التي تفتح أمامها حدود الامكان • وقبل أن نصل إلى
إضافة من قبل الذاكرة • ينبغي أن ينتظم الشيء المرئي أمام البصر بحيث
يقدم لوحة يتصرف الإنسان عن طريقها على التجارب السابقة • وهكذا
يفترض استدعاء الذكريات عن طريق التشابه بين المشاهد الخارجية
للرئيات بحيث تتوافر كل عوامل نجاحه في هذه المهمة • أي أن استدعاء
الذكريات بحسب مفعلا وجود ما يؤدي إلى توضيحه مثل فرض المعاني
على المحسوسات المختلطة وتنسيق المعطيات والزام الوقائع بأن تقوم
بدرها الإيجاز أو عبارة أخرى تتطلب استدعاء المعاني اكتساف المعاني
مفعلا •

وهكذا تتكشف لنا المشكلة الحقيقية للذاكرة في علاقتها بالإدراك
وفي علاقتها بمشكلة الشعور الإدراكي عموما • من الضروري أن نفهم كيف
يستطيع الشعور في حد ذاته وبدون أن يحول المواد المدركة إلى اللاشعور
الأسطوري أن يتبر من كيان منساطره ممتدا على عصر الزمن • كذلك
ينبغي أن نفهم كيف تحضر أمام الشعور تجاربه القدية وذاكراته
السالفة في كل لحظة على شكل أفق يمكنه أن يذكره وإن يكشفه إذا أراد
استدعاءه كموضوع للمعرفة •

ولكن في إمكان الشعور أيضا أن يتجاهل هذه التجارب القدية
وأن يغفلها كما أن في إمكانه أيضا أن يزود المدرك في الحال بجو ومعنى
حاصرين • فالمعنى يصبح حاضرا ويجعل أحداث الإدراك والتذكر ممكنة
ويتمثل أما على صورة سجال خاضع للشعور يحتوي على كل إدراكاته
ويشملها أو على شكل أفق أو جو عام • فالإدراك ليس احساسا بجملة
من التأثيرات التي تصحبها ذكريات مكملة • وإنما هو توفر مجموعة من
المعطيات التي يظهر لها معنى ذاتي لا يفلح بدونه أي استدعاء للذكريات •
وبعبارة موجزة هناك فارق كبير بين الإدراك والتذكر والإدراك ليس

هو التذكر . . وهذا هو ما نجاهلته أو هو ما لم تكن تعرفه نظرية تدعى
المعاني بصورتها التقليدية .

ولا يبدأ الشعور في التكوين الا عندما يشرع في تحديد موضوع
ما ولا يمكن أن ينهيا لأي عنصر من عناصر التجربة الداخلية أو أن يتضح
ويكمل الا اذا استعان بالتجربة الخارجية .

ويستطيع الشعور - وهذه هي معجزته - أن يظهر بعض الظواهرات
بواسطة الانتباه . وهذه الظواهرات بمس وحدة الموضوع أو وحدة الشيء
المدرک في بعد جديد . انها تحيل هذه الوحدة الى مظهر جديد بعد أن
تقوم بتعطيلها . فالانتباه ليس تداعيا للصور أو تواردا للمعاني .
كذلك ليس الانتباه عودة الفكرة المسيطرة على موضوعاتها الى ذاتها . انما
الانتباه هو التكوين المثل لموضوع جديد يكشف وسيطر على ما لم يكن
قد عرف الا كافتقار غير محدد حتى ذلك العین . والموضوع هو الذي يدع
الانتباه الى السير وفي نفس الوقت يستعيد وضعه في كل لحظة تحت
سلطوته وفي حوزته . وهكذا يجد الانتباه نفسه مفروضا في حياة الشعور
ويخرج حربه في علم المبالاة حتى يستولى على موضوع فعلي . وانتقال
الموضوع الفعلي من وضعه غير المحدد الى وضعه المحدد بالإضافة الى هذا
التناول لتاريخه في كل لحظة على صورة وحدة لمسى جديد هو الفكر
ذاته . والمور الحقيقي للتفكير الفلسفي يتلخص في مواجهة الشعور لحياة
الانكرية اراء الأشياء والموضوعات وابعاطه أمام تاريخه الذي يكون قد
أغفله . فهكذا نصل الى نظرية حقيقية عن الانتباه .

وننتقل من الكلام عن الانتباه الى الكلام عن الحكم . ونريد أن
نصل الى تعريف الحكم فنجد أن التجارب العامة في حياتنا جعلتنا نعرف
فرقة واضحة بين الاحساس وبين الحكم . فهذه التجارب علمتنا أن الحكم
هو اتخاذ موقف ما . انه يتجه الى معرفة أشياء تعود بالفائدة على
الشخص في كل لحظات حياته . أما الاحساس فهو على العكس من ذلك
يتعلق بالمظاهر ويلحق نفسه بها دون أن يسعى للسيطرة عليها أو معرفة
حقيقتها . وهذا يسوقنا بدوره الى الكلام عن الاختلاف الجوهری بين
الادراك وبين الحكم . فالادراك هو امتلاك المعنى الداخل في المحسوسات
قلل اصدار أي حكم . وهذا معناه أن ظاهرة الادراك الحقيقي تقدم دلالة
ملتصقة بالرموز والحكم ليس سوى التعبير الاختياري عنها .

وهذا التحول المظهری وهذه الدلالة الملتصقة بالشكل الخارجي هي
التي تحرك الحكم الحاطیة وهي التي تكمن وراءه . ومع ذلك لهذه

الدلالة وهذا التحول هما اللذان يجعلان لكافة الانصار معنى من ناحية الحكم بعيدا عن الكيف وبعيدا عن التأخير وهما اللذان يعلمان من جديد مسكلكه الادراك - والحكم بعيدا عن المعنى العام او بهذا المعنى الصوري الفخاير لا يشرح لنا الادراك الحقيقي أو الحاطي - الا اذا حاول الاعتماد بالتبسيط التلقائي للظواهرات أو بأشكالها الخاصة - ولا بد أن يتكون الادراك أولا سواء على صورة حادثة أو على صورة صحيحة حتى يمكن الشروع في الحل وإنشاء الحكم - ويصبح الادراك بذلك هو الفعل الذي يحدث بمعاونة مجموعة المعطيات في لحظة ذلك المعنى الذي يربط هذه المعطيات على شكل مجموعة - فهو لا يكتسب المعاني التي تملكها هذه المعطيات وحسب بل هو يعمل أيضا كل ما يورسها لكي يكون لها معنى .

والاحساس كما يقول ميلوبونتي هو الاتصال الحيوي بالعالم الذي يجعل منه عالما حاضرا كمكان اليب في حياتنا - ويرجع الى الاحساس هذا الصرب من الكثافة التي تشمل كلا من المدرك والمدرَك - فهو التسيج العالي الذي تسمى المعرفة الى تفكيكه - وأهم لحظة من لحظات الادراك هي لحظة بروج عالم حقيقي صحيح - وتفتح امامنا عملية الاستخلاص الماصوي لعكرة المسالم - مجسالا ظاهريا - يمكننا الآن تحديده وحصره بطريقة أصوب .

لقد كان كل من العلم والفلسفة مؤمنين تماما بالادراك وافتتحوا خلال عصور طويلة بواسطة هذا الايمان الاصيل - فالادراك يتمتع على الأشياء - وهذا معناه انه يتجه الى غايته ويستهدف موضوعاته - وهو يتجه كذلك نحو حقيقة في ذاتها حيث يوجد اصل كل الظواهرات - وبهذا يتلخص موضوع الادراك في أن التجربة التي يمر بها يمكن تسيقها في كل لحظة مع تجربة اللحظة السابقة ومع تجربة اللحظة التالية كما أنه من الممكن تسيق منظوري مع منظور الأشخاص الآخرين - بهذا يمكن رفع جميع المتناقضات وتصبح التجربة الذاتية المقتلة وتجربة تداحل الفوات تسيقا واحدا خاليا من الفجوات .

ومن جهة أخرى يصير ما هو غير محدد ومغاض بالنسبة الى الآن مجددا وواضحا ونمو المعرفة أكثر اكتسالا كما لو كانت حقيقة في الشيء مقدما او كما لو كانت المهي ذاته - ولم يكن العلم في أول الأمر سوى الاتباع أو التوسع في الحركة التكوينية للأشياء المدركة - وكما أن الشيء هو ما لا يتبدل في كل المحالات الحسية وكل مجالات الادراك العريضة وكذلك بعد التصور العلمي وسيلة تثبت موضوعات كل الظواهرات - وكانت المعرفة العلمية تنسب تصور الشيء ولكنها لم تكن تشعر بأنها تقيم

ملاحظاتها على المتراض قبل . ولم يكن هناك ما يقال عن شيء من الأشياء سوى ما يقرره العلم بصحته .

ولكن شيئا فشيئا استطاع الفكر البشرى أن يقتلع كل تفكير في المشاكل الوجودية من مجال العلم وأن يبقى له الأساليب المنهجية وحدها . لقد اعترفت الفيزياء أخيرا بأن ثمة حدودا لطموح العلماء وأن كل تصوراتها لم تكن حاججة إلى إعادة تنظيم ودراسته .

ولهذا وجدت الفلسفة نفسها مضطرة إلى ممارسة النظرة العلمية كما أنها تصعد للنظريات الفلسفية المثالية منها والعقلية وأحدث عليها عدم مواجهتها للحياة مباشرة وعدم استقصاء تجاربها من الظواهر الخارجية . واستطاعت الفلسفة أن تعود إلى الحياة التي نحيها من ناحية العالم الوضعي . فهذه الحياة هي التي تجعل فهمنا لحدود العالم الوضعي متيسرا كما أنها تجعل من السهل إعادة السمات الحقيقية للشيء . وهذا الاتجاه العديد هو الذي يجعل الأجهزة العضوية تزاو قدراتها في مواجهة العالم الخارجي ويعيد إلى الذات ملاءمتها للتاريخ والتقاءها بالظواهر . وهذه المستويات الخاصة بالتجربة الحية هي التي تتيح لنا أن نتسلم وضع الآخرين ووضع الأشياء بوصفها معطيات وأن نطفر بميلاد النظام الخاص بوجودي أنا والآخرين والأشياء . وبذلك يستيقظ الإدراك ويحل المشاكل المرتبطة بواقعته .

ولكن الحق يقال أن معرفة ما نراه من حولنا على وجه التحقيق هي أكبر الصعوبات . وإذا شدنا الوصول إلى الوجود الظاهري فيجب علينا أن نحطم الآلية الكاملة في أعماق الحس الطبيعي . أن ذلك يعيننا على بلوغ الديالكتيك أو الجدل الذي يتكشف به الإدراك أمام نفسه . وهنا نشعر بأن التنوير الحقيقي في الموقف الفلسفي ينبغي أن يبال أولا وقبل كل شيء فكرة المباشرة ذاتها . وبهذا تصبح تجربة الظواهر نوعا من التحليل القصدي .

غير أنه وإن كان من غير الممكن أن تبدأ الفلسفة تحليلاتها لهذه المواقف بدون اعتماد على علم النفس فإنه من غير الممكن أيضا أن تعتمد على علم النفس وحده أو أن توقف جهودها على التقاطع المتنازع الخاصة به . وهنا نشير إلى الفارق الكبير بين موقف برجسون الخاص بالشعور الباطن العزيم المقهر وبين العالم الذي نحيه والذي لا يجهله الشعور الساذج في علم النفس الظاهري . كذلك هناك اختلاف شديد بين الاستبطان التقليدي وبين ماهية الشعور حين يسقط ظاهراته الخاصة

ونفسها لكي يسمح من جديد بتكوين الأشياء . فالشعور هنا لا يتمكن من تسيان الظواهر إلا لأنه يملك القدرة على تذكرها وهو لا يسلها من صالح الأشياء إلا لأنها هي نفسها مهد ظهور تلك الأشياء .

وعندما يمر الفيلسوف بميدان الجسملات يترك الانعكاسات النفسية ويصبح معنى المراتب وحقيقتها وارتباطاتها غير ناتجة عن نفاذ الاحساسات بطريق الصدفة وإنما يمكن تحديد العيم المكانية والتكيفية الخاصة بهذا التلاقي . وهذا يعودنا الى وصف الموضوعات والعالم على نحو ما يظهران للشعور كما أنه يدفعنا الى أن نتساءل ما اذا لم يكن هذا العالم الحاضر مباشرة تحت احساساتنا هو الوحيد الذي نعرفه وما لم يكن هو أيضا وحده الذي يتيسر لنا الكلام عنه . وبعد أن يعترف التفكير النفسى بأسالة الظواهر بالقياس الى العالم الموضوعي يسمى الى استكمال هذه الظواهر بكل ما يمكن من الموضوعات والى البحث في كيفية تكوين الموضوعات داخل الظواهر . وفي نفس هذه اللحظة يحدث التفكير الكبير في التفكير النفسى إذ أن المحال الظاهري يحول الى مجال متعال . وهنا لا تصبح المسألة مسألة وصف للعالم الذي نحياء والذي يحمله الشعور في داخله كمعطى كثيف وإنما يصبح من اللازم تكوين هذا العالم . لا بد وأن تمتص عمليات الابانة والترصيح حتى تؤدي الى الكشف عن العالم الذي نحياء بجانب العالم الموضوعي وتكشف عن المجال المتعال من ناحية المجال الظاهري .

ويؤخذ النظام الخاص بالآنا والآخر والعالم كموضوع للتحليل وبذلك تظهر ضرورة ايقاظ الأفكار التكوينية الأساسية الخاصة بالآخر وكذلك الخاصة بالآنا ممسها كموضوع فردى والخاصة بالعالم كقطب الإدراك . وهذا الاستخلاص الجديد لا يفرق بين سوى موضوع واحد حقيقي هو الآنا المتأمل . وتنتهي الموضوعة التي بدأها التفكير وفقا لعلم النفس بأنفعال الطبيعي الى صاحب الطبيعة وبانتقال ما هو ذو تكوين الى مصدر التكوين . ولي تترك هذه الموضوعة الخاصة بعلم النفس شيئا ضاميا أو شيئا يفهم من تلقاء نفسه في المعرفة الفردية . وهذا يجعل الفرد مالكا لتجربته تماما ويحقق التبادل التام بين المفكر وموضوع التفكير .

هذه هي وجهة النظر العادية للفلسفة المتعالية وهذا هو ما تقصد اليه الظاهرية المتعالية من دراسة ظهور الوجود في الشعور . فهي تجعل مركز الفلسفة في عملية ابتداء التفكير من جديد دائما لي هناك حيث .

تصرح الحياة الفردية في التفكير هي ذاتها • ولا يعد التفكير تفكيراً اذا حمل نفسه الى خارج نطاقه الخاص كما ينبغي أن يعرف نفسه كتفكير حول اللافكرى وبالتالي كتغيير ليعيان وجودنا •

فلسفة الظاهريات اذ هي فلسفة متماتية تعمل على إبراز تأكيدات الوصف الطبيعي وتجسيما في موقف حتى يمكن فهمها • ولكنها مع ذلك تنظر الى العالم بوصفه في وجود مستمر لدى الاعبارات الفردية قبل مرحلة التفكير • فهو موجود حالك على نحو حضور دائم لا يمكن التغور منه أو استبعاده • وكل جهود هذه الفلسفة الجديدة تصب على محاولة استرجاع الاتصال الساذج بالعالم الخارجي حتى يمكن اعطاؤه قواما فلسفيا •

وهذا هو مجال الطروح لهذه الفلسفة التي تطمح في أن تكون علما دقيقا مضبوطة يعطي صورة حقيقية للمكان والزمان والعالم الذي نعيش فيه • فهي محاولة صادقة من اجل الوصف المباشر لتجاربنا كما هي وبدون أي إشارة الى تاريخها النفسي أو تفسيرها العلى الذي يحلر للمؤرخين وعلماء الاجتماع أن يؤكده •

في انفسنا نجد وحدة انظارية ومنهاها الحقيقي • والواقع أن الوصول الى الظاهرية يقتضى اتباع منهج ظاهري • يجب أن نفكر وفقا لمبادئ الاسلوب الظاهري حتى نحقق معاني الظاهرية • كذلك ينبغي استخلاص موضوعات الظاهرية مثلما افترست تلقائيا في موضوعات الحياة نفسها • ومن هنا نفهم السبب الذي بقيت من أحله فلسفة الظاهريات على صورة اشكال أولى أو مجرد رغبة لفترة طويلة •

وكل ما يقتضيه منا المنهج الظاهري أو الفينومينولوجي هو الأداء الوصفي لمصليات الفكر دون محاولة التفسير أو التحليل • فكل ما أدركه عن العالم حتى في محالات العلم الخالصة يتم لي ادراكه ابتداء من نظرتي الخاصة أو ابتداء من تجربتي للعالم الخارجي • وبدون ذلك تصبح الرموز العلية خالية من المعنى • فكل مجالات العلم قد تم بناؤها على تجربة الفرد عندما يعيش حياته في العالم • واذا أردنا التفكير في العلم بحزم ودقة مع تقدير معناه بالضبط فمن الضروري إيقاف هذه التجربة التي تتعلق بالعالم والتي تعد تعبيرا ثانيا عنه • ذلك انه لم يكن ولن يكون للعلم نفس المعنى الوجودي الذي نعطيه للعالم المدرك • والسبب في ذلك أن العلم ما زال يهتم بالتجديد ولا يمكنه التحل عن محاولة التفسير •

وهذه الخطوة في المنهج الظاهري مختلفة تماما عن العودة الى اتباع

المهج المثالي في الاحتشام بالغمور . فان ضرورة ابداع منهج وصفي يحث
تستبعد في التو كلا من التحليل العقلي والتفسير العلمي . فالتحليل
العقل الذي يبدأ بتجربتنا عن العالم يتطلع الى الذات كما لو كانت شرطاً
أصاصياً مفصلاً عن هذه التجربة ويكشف عن التركيب العام للعالم
الخارجي كما لو كان وجوده شرطاً لوجود العالم نفسه . فلو لا وجود
التركيب العام الذي تمثلته الذات عن العالم الخارجي كان وجود هذا
العالم نفسه مستحيلاً . ومن هذه الحالة يلجأ التحليل العقلي الى التركيب
والبناء الداتي بدلا من الارتباط بتجربتنا في الكشف والوصف للعالم
الخارجي . أما التفسير العلمي فانه يتخطى مجال الوصف الظاهري
ويتمدد نطاق السرد الساذج الى الاداء التكويني الملى بالتفسير . لذلك
تعلم الظاهرية ان الحقيقة لا تتطلب اكثر من السرد الوصفي ولا شأن
لها بالبناء او التركيب او التكوين .

المنهج الظاهري الذي يختلف المنهج العلمي أو المنهج النفسي ينحصر
على استقبال الحقائق التي تنعكس على الذات . وهذا يعني بعبارة أخرى
انه ينبغي الاحتفاظ بعملية الإدراك مستقلة عن التركيبات التي تندرج
تحت باب الأحكام أو باب الأفعال العملية أو باب المحولات عموماً . ينبغي
التوقف عند الوصف قبل أن تصبح عملية الوصف سبيلاً الى إقامة أسئلة
ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجي . فالوصف هو منهج الظاهرية
الذي لا تتخطاه الى ميدان الحكم أو الى عملية الحمل التي يقوم بها العقل
إزاء العالم الخارجي في القضايا والأحكام . لذلك مجال الظاهرية هو
الوصف التلقائي الساذج الذي لا يصل الى حد التجربة البناءة أو التجربة
التركيبية كما هو الحال في الأحكام التي يصدرها العقل عن العالم
الخارجي .

والعالم الخارجي ليس شيئاً من الأشياء التي أملاك الحق في
تركيبها وتكوينها وإنما هو الوسط الطبيعي والمجال الذي نشأ فيه كل
أنكاري وكل إدراكاتي المشتتة . والإدراك ليس علماً متعلقاً بالعلم وليس
فعلاً إيجابياً أو موقفاً من المواقف وإنما هو الأساس الذي تنفكك عنه
كل الأفعال والذي نعترضه هذه الأفعال الإيجابية وجوده مقبلاً . فالعالم
الحقيقي يسبح متين لا يبقى في انتظار أحكاماً حتى يلتحم بالظواهرات
أو حتى يرفض تخيلاتنا . والإنسان موجود بالعالم مرتبط بهذا السبيح
المتين وفيه يصرف نفسه . وعندما يعود الإنسان الى نفسه سواء عن طريق
التفكير التقليدي بواسطة الأدوات العام أو عن طريق العلم التقليدي فانه

لا يمر على مثبت لتحقيق الباطنية ولكنه يتوصل الى ذات متفتحة على العالم الخارجى .

وهذا هو المعنى الطبيعي لعملية الاستخلاص الماهوى او الانقضاء الماهوى . فمن حيث اننى شعور بهذا العالم او بمعنى أصح من حيث أن شيئاً له معنى بالنسبة الى فائتي لسببها او هناك واسمى ليس محمداً أو خليلاً طالما أنى لا أنسى فى شيء بحال من الأحوال من أى شعور آخر سوى شعورى . ذلك لأننا جميعاً عبارة عن ادراكات حاضرة مباشرة لهذا العالم كما أن هذا العالم وحيد فى نوعه بوصفه نظاماً للحقائق . فالعالم هو الشيء الذى تمثلته لأنفسنا والكوجيتو أى الانا المفكورة لا تصل الى الشخص الا وهو فى موقف بالذات . وهذا هو الشرط الذى يسمح للذاتية المتعالية بأن تصبح الخطوة الأولى نحو تدخل الذات . وأستطيع أنا بوصلى ذاتاً متاملة أن أميز بينى وبين العالم وبين الأشياء . فوجودى ليس وجوداً على غرار الأشياء الموجودة . والعالم الذى أميز بينه وبينى بوصفه مجموعة الأشياء أو العمليات المترابطة فى علاقات مسببة الوصول الى اكتشافه فى داخلية نفسى باعتباره الاقن الدائم لكل مدركاتى وباعتباره بهذا لا أكف عن المداينة بينه وبينى وواقى .

فالكوجيتو الحقيقى لا يحدد معنى الوجود الذاتى ابتداءً من الفكرة التى يحصل عليها عن وجوده ولا يحيل الفاكه من وجود العالم الخارجى الى تأكيد فكرى او ذهنى عن العالم ولا يسمح لدلالة العالم الخارجى أن تحل محل العالم الخارجى . انه على العكس من ذلك يتعرف على الفكر ذاته كما لو كان حدثاً لا يمكن استبعاده ويضع حدثاً لكل نوع من أنواع المثالية لاكتشافه ذاتى نفسها كما لو كانت وجوداً داخل العالم . وأفضل نصير عن الانقضاء الماهوى هو الذى قاله ايدين بينك Flank الذى كان مساعداً لهوسرل Husserl عندما تحدث عنه بوصفه عرباً من الاندعاش امام العالم الخارجى . ووصفه لاندجوييه بأنه أهم نقطة منهجية فى فلسفته .

والمعك لا يسحب من العالم ويعود الى وحدة الشعور باعتباره أساساً للعالم بل يتراجع قليلاً كيما يرى ارتباط المتعاليات . انه بعيد قليلاً خيوط الاحالات التى تربطنا بالعالم حتى ندرى بوضوح أكثر أمامه . وبهذا يصبح الفكر وحدة شعوراً بهذا العالم لأنه يظهره فى غرائه وتناقضاته . ومن أجل ادراك العالم بوصفه تناقضاً واعتباره اشكالا لا يشفى أن تكف عن

مؤلفته • والدمى الذى يعلمه لنا الاقتضاب (١) • الماهوى • هو أن القيام بمصلياته كاملة الى النهاية مستحيل • ولهذا كان هومرل يسائل نفسه في مرات عديدة عن امكانية هذا الاقتضاب *La Réduction* ماغنما يكون الانسان عملا مطلقا يحتمل الاشكال على الو من عمدة الاقتضاب (٢) ولكن بما أسا كدلك وبما أسا موجودون في العالم ربما أن أنكارها نفسها تحل مكانها من التيار الرمنى الذى نسعى للحاق به فانه النهى غير قادر على أن يحوى كل فكرنا •

والفينسوف هو الذى يبدأ دائما من جديد • فهو لا يبالغ أمرا قط بوصفه قد تم التعرف عليه بواسطة الناس أو بواسطة العلماء • والفلسفة عبادة عن تجربة متجددة اليه وليست في حد ذاتها أكثر من الوصف لهذا الابتداء • فالفكر الأصيل وفقا لهذا التصريف الجديد للفلسفة يصبح شعورا باعتماده على الحياة الساذجة السابقة على مرحلة الفكر وهي التي تعد موقفا أوليا دائما ونهايا في ذاته • والفلسفة الظاهرية أسد ما تكون عن الفلسفات المثالية والاستخلاص الماهوى ننسب أيضا الى فلسفات الوجود ولا معنى إطلاقا لميلاد هيدجر *Heidegger* (الوجود - في العالم *In-der-Welt-Sein*) إلا ابتداء من هذه النقطة •

وهنا نتخلل الى المعنى الآخر الذى يجب أن نكتشفه فيما يتعلق بالاقتراب الماهوى • فهذا الاقتراب صوري *eidétique* بالضرورة فضلا عن كونه نهائيا • ومعنى ذلك أسا لا نستطيع أن نخضع ادراكنا للعالم لنظرنا الفلسفية الا اذا تم الاتصال عن موضوع العالم وعن الاهتمام بهذا الموضوع الذى يحددنا دون أن نراجع عن ارتباطنا به على صورة مشهد وينوي الصور من وجودنا الى طبيعة هذا الوجود أو بعبارة أخرى بدون الانتقال من الوجود الى الماهية • ويمكن القول انه اذا شأ وضع ادراكنا للعالم في دائرة بحثنا الفلسفى رجب علينا أن نباعد قليلا بين الذات وموضوع الادراك مع ابقاء العالم الخارجى كمجموعة من المراتبات • بيد أن ذلك لا ينبغي أن يصل الى حد التحول عن المراتبات الى طبيعتها أو الى حد افعال الوجود من أجل حيلة الماهية • ففى الواضح هنا أن الماهية ليست الهدف وإنما مجرد وسيلة •

(١) *Phänomenologie und Metaphysik* : Jandgraben من ١٩٧ - ١٩٨
لتحديد معنى الاقتراب *Reduktion* الماهوى •

(٢) راجع ترجمة هذا المؤلف في كتاب الطبعة من فلسفة برجرود من ٤١ المذكور مراد نفسه راجع محاضرات الفلسفة من ٨١ طبعة المجلس الأعلى •

أما ما يجب علينا فهمه حقاً فهو ارتباطنا العسل بالعالم والتعهد له نحو التصور الإدراكي مع استعطاب كل تحديداتنا التصورية . وإذا كنا قد قلنا فيما سلف أنه من الضروري المرور بطريق المهايا فلا يعني ذلك أن الفلسفة تنظر إليها بوصفها أشياء موضوعية وإنما معناها أن وجودنا ملتصق بالعالم حتى يمكن التعرف عليه بهذه الكيفية وهو يلقى بنفسه داخل العالم وإن هذا الوجود محتاج إلى حقل المتسالية حتى يتعرف على واقعته المصطنعة *Factiellā* وينتصر عليها .

ولا حاجة بنا إلى استلزام الفلسفات الوضعية في هذا المجال . فهذه الفلسفات بعيدة كل البعد عن مواجهة المشكلة بالأسلوب الملائم . إنها قد وصلت إلى نتيجة لا تسمح لنفسها بالانحراف عنها . هذه النتيجة هي أننا لا يمكننا أن نتوصل إلى إقامة علاقة بيننا وبين أنفسنا مباشرة . الفلسفات الوضعية تبوح بأنه ليس في إمكاننا أن نتسلل إلا بالمدلولات . وإذا أردنا حلقة قريباً *Wienerkreis* وهي إحدى مدارس الوضعية المنطقية والتحليل المنطقي المعاصر كمنال وجدنا أنها لا تعترف بأننا في حد ذاتنا نمثل الشعور . فالشعور دلالة متأخرة ومعقدة وليس من المستحسن أن نستخدم التعبير عنه إلا متحفظ شديد ونعمد أن نقوم بتحديد المدلولات المديدة التي ساعدت على تكوينه وتحديد معناها خلال التطور اللغوي الذي استخدمناه لى فهم مدلول هذه الكلمة .

والخلاص الفلسفي يبدأ من هذه اللحظة . هوسرل لا يرى أي تعهد على شعورنا إزاء العالم الخارجي ولم يحس بأية صعوبة في استخدام الفلسفة لكلمة الشعور أو الذات فوراً فلا واسطة وبغير انتظار . فلدى الإنسان القدرة على الوصول مباشرة إلى ما تشير إليه كلمة الشعور أو كلمة الذات . أنه يملك تجربة ذاته والشعور الذي هو خاصة وجوده وكيانه . ونقوم بالصيررات المصوبة بأدنه معنى الشعور ابتداء من هذه التحسرية الحرساء - كما سمعناها هوسرل في تأملاته الديكارتية - التي يلزم الوصول بها إلى مجال التصير الخالص عن معناها . ولهذا عند هوسرل يسفى أن تقناد الماهيات معها كل علاقات التجربة الحيوية مثلما تقناد الشباك السمك من قاع البحر .

وهذا من شأنه أن يرفعنا إلى الاختلاف مع جان فال *Wah!* حينما برهم بأن هوسرل يفصل الماهيات عن الوجود . فهذا التعبير يقصده التوفيق . أن الماهيات المتعصلة هي تلك التي تخلقها التحليلات اللغوية . أن من طبيعة اللغة أن تجعل وجود الماهيات معزلاً ، ولكنها عزلة مظهرية

خُطت في حقيقة الأمر عادات هذه الماهيات نظراً مستعرة بواسطة اللغة في مرحلة سابقة على المحولات داخل الشعور . والعلة التي تخلفها اللغة عند الإقبال على دائرة الشعور مصطنعة . وتعتمد الماهيات بعضها على الإداء اللغوي في البقاء داخل الشعور قبل أن تظهر مشكلة الاصافات الحسية . فهي داخل منطقة الصمت الكامنة بالشعور الأصلي يبدو لنا واصحاً كل ما نصيه اللغة ، بل وكذلك كل ما يمكن أن تسمو إليه الأشياء ذاتها . وهذا هو في الواقع بؤرة الدلالات الأولية التي تدور حولها كل أعمال التحديد والتفصيل والتصميم .

والعالم الخارجي ليس ما أفكر فيه وإنما هو العالم الذي أحياءه . انتهى فتفتح لكل ما يجري فيه بلا شك واتصال به مباشر . أنه عالم لا يمكن استنفاد طاقاته ولا استطيع امتلاكه . وواقعية هذا العالم المصطنعة هي التي تجعل منه عالماً كما أن واقعية الكوجيتو المصطنعة لا بعد عينا في حد ذاتها ولكنها الشيء الذي يعينني على استيعاب الثقة الكاملة بوجودي .

هناك العالم الخارجي وهو ليس مجرد صورة يتقدم بها إلى الوجود من حولي وإنما هو عالم إدراكه مباشرة ولا أجد حاجة إلى وساطة بيبي وببيه . وهناك ذاتي التي اشعر بها وتؤدي إلى كل معاني الترابط مع وجودي على نحو مؤكد . وعندما تقوم بالبحث عن ماهية الشعور لا يحى لنا أن ننسى مفهوم الشعور والهروب من الوجود في عالم الأتشيء وإنما نحاول العثور من جديد على حضور ذاتي أمام نفسي بطريقة شعورية وحقيقية . وما يتأكد معنى الشعور من حيث هو كلمة أو منطق ومن حيث هو تصور . فالبحث عن ماهية العالم الخارجي ليس بحثاً عن فكرة العالم الخارجي عندما يستخلصها على هيئة موضوع للدراسة وإنما هو بحث عن هذه الماهية قبل أي محاولة لوصف العالم الخارجي على صورة موضوع للبحث .

إن المصاحب الحسية تستصعب العالم مع ملاحظة أننا لا نملك في النهاية سوى حالات معينة من أنفسنا . وكذلك تستصعب فسطحات المثالية المتعالية العالم الخارجي . وإذا كانت تتوصل إلى التأكد من حقيقة هذا العالم فإنها تفعل ذلك بوصفه فكرة من الأفكار أو شعوراً من المشاعر . فالمفاهيم المتعالية تخلف فكرة العالم كما لو كانت شيئاً بسيطاً يعرف بالإضافة إلى معارفها أو كما لو كانت فكرة قالية للمركبات . وهذا المفهوم عن العالم يحول العالم إلى حقيقة من باطن الشعور . أو بصورة أخرى إذا تصورنا العالم على هذا الوصف فإنه يصبح مرتبطاً ارتباطاً كلياً بهداحة

الشعور ونقد الأشياء الموجودة بذلك كل استقلال عن الشعور الانساني
ويصير وجودها متعلقا تماما بالفكر البشرى .

هذا من ناحية التفسيرين الحسى والمثالى المتعالى حول مفهوم الملائكة
القائمة بين العالم وبين الشعور . أما التصور الصورى للاستخلاص الماهوى
فانه على عكس هذين التفسيرين يستوثق أولا من إبراز العالم الخارجى على
نحو ما هو عليه قبل أى رجوع الى ذواتنا . فهو تفسير يطمع فى ايجاد
صرب من المساواة بين الفكر وبين سياق الشعور الخالى من الفكر عندما
اتجه الى العالم وأدركه .

إذا بدا لى أنه لا وجود هناك لغير حالات شسورية كما تذهب الى
ذلك المذاهب الحسية وإذا أدعت تمييز ادراكاتى من أحلامى بواسطة
مقاييس فسوف أفتقد ظاهرة العالم . إذ أن الكلام عن الحلم والحقيقة
والتساؤل بشأن التمييز بين ما هو خيالى وما هو حقيقى يوضع ما هو
حقيقى موضع الشك بغير الى أننى قمت بهذا التمييز قبل مرحلة التحليل
وانسى املك تجربة عما هو حقيقى وعما هو خيالى . والمشكلة إذن لا تكمن
فى محاولة إعطاء الفكر النقدي مكافآت ثانوية عن هذا التمييز ولكنها تكمن
فى عملية فهم معرفتنا الأولية عما هو حقيقى والقيام بوصف ادراكنا
للعالم كما لو كان ذلك هو ما يقيم فكرنا عن الحقيقة الى الأبد . وليس من
المستحسن أن نسال أنفسنا عما إذا كنا ندرك عالما حقا وإنما ينبغى أن
تقول ان العالم هو ذلك الذى ندركه .

أو بعبارة أخرى لا ينبغى لنا أن نتسأل عما إذا كانت الحقائق
الواضحة حقائق أو ما إذا كان الشيء الواضح بالنسبة إلينا ذا طبيعة
خادعة بالنسبة الى الحقيقة فى ذاتها . ذلك لأننا إذا تحدثنا عن الخداع
فإن هذا يعنى أننا أصبحنا نعلم شيئا اسمه الخداع . وهذه مرحلة لا تتم
إلا بعد عمليات ادراك نتأكد من حقيقتها التى تنبئ بالوجود العادى .
بمعنى أن الشك أو الخوف من الوقوع فى الخطأ يؤكدان إمكان اكتشاف
الخداع وعدم الاعتماد عن صيدان الحقيقة .

إننا موجودون نناه على ما تقدم تناحل نطاق الحقيقة والوضوح البين
الصحيح هو تجربة الحقيقة . إذا شئنا أن نبحث عن ماهية الإدراك فإننا
نعلم أن الإدراك ليس تحميما حقيقيا ولكنه سبيل الى الحقيقة . وحقيقة
الإدراك لا نعرفها بوصفها التفكير المائل لكل الأشياء الموجودة فى الخارج
أو بوصفها الوضوح الضرورى لها . إننا نعرفها حين ننظر مخلصين
لجواربنا المباشرة إذا العالم ونعيش عالما بدلا من أن نفكر به .

الأخر وعالم الأنسان

لقد ألقى بي إلى الطبيعة ولا تبدو الطبيعة حارجة عني وحسب بي
 الأسماء بلا تاريخ وإنما يمكن رؤيتها في مركز الذاتية . ويمكن القراءات
 النظرية والعملية للحياة الخاصة أن تسفك حيدا عن بعد بماضي ومستقبل
 وأن تعطي إلى ماضي بكل تصادماته معنى محددا عن طريق منابته لمستقبل
 محصور بقول عنه بعد لحظة أنه كان اعتدلا . كذلك يمكن هذه القراءات
 أن تدخل التاريخ في حياتي هذا النظام له دلالة صسطة الواقعية
 المصطنعة . التي أفهم الآن فقط صسواني الخمس والمشرب الأول بوصفها
 امتدادا لطولتي التي انتهت بعظام شديد أدى في النهاية إلى استمالة .
 وإذا كنت أستعيد هذه السنوات على نحو ما عشتها وكما أحملها في
 نفسي فإن سمادتها القصوى لا تسمح بتفسيرها بجزو الحماية في الوسط
 العائلي . ذلك أن العالم كان أجمل وكانت الأشياء أشد سلبا للانتباه
 ولا يمكنني إطلاقا أن أتأكد من أنني قد فهمت ماضي أفضل مما يمكن
 فهمه في ذاته عندما عشته ولا أن أشرس اعتراضه . أن التفسير الذي
 أعطيه له الآن مرتبط بتفتي في التحليل النفسي أما غنا فمن الجائز أن
 ألهه بتجربة وبصورة أكثر على نحو آخر وبالتالي ماضي . ماضي أيضا
 على نحو آخر . على أي حال سوف أفسر تفسيراتي الحاضرة بنورها
 وماكتشف محتواها العفي وينبغي أن أقس حسابا لهذه الاكتشافات إذا
 شئت في النهاية أن أقدر قيمة الصسسق . أن مأخذى عن الماضي وعن
 المستقبل مزلفة وبغير امتلاكى لوقتى دائما حتى اللحظة التي أمهم طسى
 فيها نهائيا وهذه اللحظة لا سكن الوصول إليها إذ أكلها ستظل لحظة محاظة
 باقى المستقبل وستحتاج إلى تنبيات لفهمها . لقد انخرطت حياتى الإرادية
 والعقلية في قوة أخرى تمنعها من الكمال وتعطيها دائما طابع المسودة .
 إن الزمن الطبيعي موجود دائما . يقيم التماثل الخاص باللحظات الزمنية
 عفلانية تاريخي كما أنه في الوقت نفسه يعرضها للخطر . فهو يقيمها
 عندما تفتح أمامى مستقبلا جديدا تماما حيث يمكنني التفكير فيما يوجد
 من الكثافة في حاضرى كما أنه يعرضها للخطر لأننى لن أتمكن أبدا فيما
 يتعلق بهذا المستقبل أن أحمل على الحاضر الذى أحياء بصورة أكيدة
 ضرورة كما أن ما أحياء لا يصل أبدا إلى حد أن يكون مفهوما . فإن
 ما أقمه لا يصل تماما إلى أن يصبح حياتى ولا يكون في النهاية وحدة
 واحدة مع نفسى ذاتها . بهذا هو صسسق الكائن الذى بوله أى

أنه أعطى الى نفسه مرة واحدة وإلى الأبد كشيء معروض للفهم . ولما كان الزمن الطبيعي يبقى في مركز تاريخي فإني أرى نفسى أيضاً محاطاً به . وإذا كانت سنواتى الأولى تبقى من خلفى كادس مجهولة فإن هذا لا يشأ عن عجز عرسى للذاكرة وعن خطأ للاستطلاع الكامن بل لأنه لا يوجد شيء يستحق المعرفة فى تلك الأراضي غير المطروقة . ممثلاً لم يكن إدراك شيء ما ميسراً فى الحياة الرحبية ولذلك ليس هناك ما يصح تذكره . فليس هناك شيء سوى المسودة لذات طبيعية وزمان طبيعى . وليست هذه الحياة المجهولة الاسم سوى حد للتفتت الزماني الذي يهدد الحاضر التاريخي . ولا أملك إذا أدرحت التخمين لمعرفة هذا الوجود الناقص الصورة السابق على تاريخي والذي سوف يتختمه إلا أن أنظر فى نفسى هذا الزمن الذي يعمل من تلقاء نفسه والذي تستخدمه حياتي الخاصة دون أن تصح على وجهه قباعاً بالمرّة . ولما كنت قد حلت الى الوجود الشخصى بواسطة الزمان الذي لا أقوم بتكوينه فإن كل إدراكاتي تأخذ أشكالا على أوصية طبيعية . وعندما أدرك ، وحتى عندما لا يكون لدى أى علم بالشروط العضوية لأدراكي ، أشعر بأننى أسمى لايجاد التكامل بين عدة أنواع من الشعور الحالم المنتت والرزق والسبح واللمس وبين مجالاتها السانقة وبين مجالاتها السابقة عليها والتي تطل غريبة عن حياتي الخاصة . والموضوع الطبيعي سيصبح أولاً من بعض الوجوه موضوعاً طبيعياً فتستكون له ألوانه وصعاقبه اللسبية والصوتية إذا كان مقدراً له أن يدخل فى حياتي .

وكما تنفذ الطبيعة الى مركز حياتي الخاصة وتتشابك معها كذلك تهبط التصرفات فى الطبيعة وتحل فيها على صورة عالم حضارى . فليست أملك لمقط عالماً طبيعياً ولا أعيش فقط بين أجواء الأرض والهواء والماء وإنما يوجد حولى طرق ومزارع وقرى وشوارع وكنائس وأدوات وحرس وملقاة وعليون . وكل من تلك الأشياء تحمل فى جوفها علامة العمل الانساني الذى تقوم به ونؤديه . كل منها يعرك جواً من الانسانية الذى قد يكون قليل التحديد إذا لم يكن هناك سوى بعض معالم الخطوات على الرمال أو قد يكون محدد جداً إذا قمت بزيارة كلية لميت أختي حديثاً . وإذا لم نحب لأن الوظائف الحسية والادراكية تضع أمامها عالماً طبيعياً مادامت سابقة على الوجود الشخصى فيمكننا أن نعجب من أن الأنفال التلقائية التى صاغ الانسان بها حياته تفرسب بالخارج وتعلب اليها الوجود المجهول الاسم الخاص بالإنبياء . فالمدينة التى أشارك فيها توجد بوضوح بالنسبة الى فى الأدوات التى تقوم عليها . وإذا كان الامر متعلقاً

بمدية مجهولة أو غريبة فوق الأدوات المخططة التي أجدها أو فوق
المشاهد التي أجترها فإن عدة وسائل للوجود أو للحياة يمكنها أن
تظهر . فالعالم الحضري عالم غامض ولكنه حاصر أمامنا . إن منه مجتمعا
يمكن التعرف عليه . إن روحا موضوعية تسكن المشاهد والبقايا الأثرية .
كيف يحدث هذا ؟ أفنى المس في الشيء الحضري الحضور التالي للأمر
نحت قناع مجهول الاسم . فمن يستعمل العيون في التدخين والمعلقة
للأكل والجرس للاستدعاء ، ويمكن أن يتحقق ادراك العالم الحضري
بواسطة ادراك فعل إنساني أو فعل إنسان آخر .

٥ - قوة الأشياء :

حين أحب أن أقول كل شيء يجب أن يرتبط بالأشياء . بل
يجب أن أوردخ للأشياء . فالأشياء هي مصدر النية والحياة في كل ما
أقول . وهي أيضا مصدر الضيق . وإذا شئنا أن نصل إلى مستوى
التعبير الصادق ينبغي أن نقطع شوطا طويلا في معاشرة مباشرة وحقيقية
للأشياء . إذا شئنا أن نغد إلى انصويات ينبغي أن نمارس الأشياء ممارسة
جادة . يجب أن نزاوول حرفة قسلى المرنيات والتحديد فيها ويجب أن
نستبصر جزئيات المشاهد جزئية جزئية حتى نصل إلى الدلالات . وخطأ
الفلسفات المادية إنما يأتي من الارتباط الحسى بالمريات مع إغلاء وغلبات
الصين على هذه المرنيات ومع التوقف عن اكتشاف الدلالات ، وخطأ
الفلسفات العقلية والروحية إنما تأتي من الهبوط عن طريق للمدركات إلى
عالم الحياة والواقع .

وكلا الطريقتين خاطئ . واستطاع الفكر الغربي أن يجد سبيلا آخر
بعد جولة من التعارب في حقول الفن والأدب والحضارة . استطاع أن
يميد هذا الفكر روابطه بالعالم مثلا في الأشياء التي تحيط بالإنسان .
وبدا من هذه النقطة يستحلى معالم الأشياء من أجل الشرع في اكتشاف
الدلالات . ومن ثم تصبغ لهذه الدلالات علميتها من ناحية انحصارها في
مطاق الموجودات وتصبغ لها شرعيتها من ناحية استغائها من عناصر
حقيقية ذات ضرورة وذات ثبات .

قد يخطر على بالنا أن ثمة طبيعية أو سلوكية في هذا الموقف الجديد
الذي يستشرقه الفكر الغربي ، والطبيعية هي حكاية الواقع الخارجي كما
هو مثلا فعل إميل زولا في رواياته . والسلوكية هي ربط مجالات الفكر

والشعور بالعلامات التي تتكشف في السلوك على نحو ما فسرها نيلورد (١) بيد أن الطبيعة شابهها موقف ناسلي غير مدرك لتحقيق الروابط الانسانية . والسلوكية أصملت الوعي وأصملت بالتالي كل قدراته وامكانياته وأوجه تعامله مع الأشياء المحيطة . أما موقف الفكر الغربي الماصر فيصير عن اتجاهات جديدة مبنية على مفهومات ظاهرية .

وكيما ندرك مدى التخيرات التي شملت الفكر الماصر من هذه الناحية علينا أن نعيّن الشورة الكبيرة التي أحدثتها هوسرل ابتداء من الكوجيتو . وإذا كان ضروريا أن نفهم معنى « أنا أفكر » فمن الضروري أن نحدث تغييرا شاملا في وجودنا بأكمله . ولابد أن ترفض أية فلسفة تعتمد على وجهة من وجهات النظر . فهذه تتشدد عادة بالأحكام القبلية . والتي يسمي الظاهرية هو البدء من مرحلة سابقة على كل وجهات النظر ومن مجموع ما يتقدم الى الحس قبل أي تفكير نظري متكامل وكذلك خصوصا من كل ما يمكننا أن نراه وأن ندركه مباشرة .

فالتفكير الواقعي لا يبدأ من الكوجيتو وأنا يبدأ من الأشياء . انه يبدأ من التجربة الموهشة التي لم تتضح بعد في صورة هذا أو ذلك . ولذلك فهذا التفكير هو الذي يستحوذ على الكوجيتو في الطريق . انه يحصل عليه بالتفهم المستمر في توضيح الصعوبات التي تصادفه . وكلما تقدم الإنسان في استعمار ما حوله تبين له أكثر فأكثر أن عبارة « أنا أفكر » لا تحمل أي معنى . ذلك أن الأنا المفكر ليس حقيقة منفصلة تخرج في الترابط بالمالم الخارجى . انه مجرد منحى من منحى الوعي . والوعي هو وعى بشئ . ولما كان الكوجيتو أحد مناحيه فإنه يحصل أيضا الكوجيتاتوم في نفسه . أعني أن الأنا المفكر يحمل في نفسه موضوعات فكره . والأنا المتعالي هو ما هو مجرد ارتباطه بالأشياء القصدية .

وحدا التحول الفلسفي في طبيعة الكوجيتو قد تم عن طريق ادخال فكرة الاحالة المتبادلة . فالاحالة المتبادلة هي التي تفصل الكوجيتو الديكارتي عن الكوجيتو الظاهري . وهي أيضا صاحبة الفضل في طبع الكوجيتو الظاهري بطابع السحول العقل في علاقات وارتباطات بالأشياء . وبذلك أضاف هوسرل الى الكوجيتو الشئ موضوع التفكير وجعل علاقة الفكر بموضوعاته أصيلة وبديهية على نحو أصالة الكوجيتو ذاته وبداهته .

(١) سار . الملامة والثورة ص ٥٨ ترجمة عبد الفتاح الديلمى (دار الاداب بيروت)

ومدار الكوجيتو الجديد استيعابا للعالم كشيء وكظاهرة وكموضوع تفكير .

وحينما ألفت سيمون دي بوفوار كتابها « قوة الأشياء » أرادت أنه تنحرف فيه نحواً ظاهرياً . أرادت أن تجعل من التحليل الظاهري للأحداث والوقائع التي تمر بها معها ترسم به أشكال حياتها وملامح وجودها . لم تقم أن تؤلف عملاً مدياً ولم تعد إلى جعل كتابها عن بعض مراحل حياتها المتأخرة أحد الأعمال الفنية . فكلية العمل الفني توحى إليها بمعنى التمثال الممثل في حديقة أحد السيوت . أنها كلمة تجري على لسان واحد من الذين يقتنون التحف أو الذين يستهلكونها ولكنها لا تدخل في مصطلحات أحد الخالقين المبتكرين . وكتابها كما تقول هي نفسها ليس قطعة فنية وإنما هو حياتها في اندفاعاتها وقفزاتها وأحزانها . هذا الكتاب الذي ألقته هو حياتها إذ تحاول أن تصف رواية نفسها غير أن تكون هذه الرواية مبرراً للطلاوة والأناقة . وقد خضعت في كل رواياتها للموسوعية بقدر ما خلفتها هذه الموسوعية . وتبدأ سيمون دي بوفوار قصتها في هذا الجزء الثالث من رواية حياتها بتأكيد معنى التطور في كيانها الذاتي وفي مقاماتها الفردية مع حفاظتها الدائمة على الحداد إزاء الوقائع . وحيادها يقتضى منها أن تعلن أرواحها واعتقاداتها ووجهات نظرها واعتماداتها والتزاماتها . فبعد كلها بعض الشهادة اللازمة التي تحملها في قلبها ابتداءً من استمساكها بهذه الشهادة .

والواقع أن هذا الكتاب « قوة الأشياء » سجل حافل بأحداث خطيرة . ويكشف في عمومته جملة تجاربه لشخصيات مبرورة . ويرى الكتاب في مهولة ويسر وقائع شتى منها العاطفي ومنها السياسي ومنها الأدبي ومنها التحليل الاجتماعي . وأهم من هذا كله أن الكتاب يصور شخصية هذه المرأة المعقدة بالتجربة والفكر وهي تصادف ألواناً شتى من طبقات الضمير . أنها تواجه في هذا الكتاب أتمق مهمة وهي مهمة استخلاص مهاي الأحداث ودلالات الأشياء المحيطة بها بعد طول إيمان وتعمل . أنها تواجه في براعة مهنتها ككاتبة فتقول : « لم أعتقد إطلاقاً في سمة الفداسة الخاصة بالأدب » . كان الله قد مات وأما في الرابعة عشرة . ولم يحل شيء محله . ولم يوجد المطلق إلا بوصفه سلباً أو كالفق غاب إلى الأبد . وكنت أتمنى أن أصبح أسطورة حل أميل برونتي وجورج إليوت . ولكنني كنت على يقين قوى بأنني إذا سلبو عيني مرة فلن يكون ثمة ما يسلك بعري هذه الأحلام . سأضفي مع زمي ما دعت سامور . ولن

تكون هناك طريقتان للموت . ولذلك تمسيت أن اقرأ مؤلفاتي كبر من الناس أئمة حياتي وأن يطهروني حتى فمري وأن يحبوني . أما الأجيال القادمة فلم أكن أعيا بها أو كنت إلا أعيا بها .

وإرساط الكاتب بالجميل الذي يعيش له ويعيش بين أهله مسألة عالمها سارتر بوصوح في الجزء الثاني من المواقف في كتاب : ما هو الأدب ؟ الذي ترجمه الدكتور محمد غنيمي هلال . وسارتر لم ينس أن يتخلل عن التوجه لكتاباته إلى أهل عصره وعن تقديم انتاجه إلى ينس زمنه . واهتم بأن يجعل من مؤلفاته شيئا حيا في أذهان معاصريه . فإن الخلود لا يعنى شيئا بالنسبة إليه . هـذا من ناحية . ومن ناحية أخرى انه لا يحس بأية متعة في إثارة انتباه الأقرام الذين سيعيشون على الأرض في العصور القادمة . لا يجد سارتر أي متعة في أن يصبح مادة من مواد التاريخ . حسب أن يحقق رسالته ككاتب بين أبناء هذا العصر .

وسيمون دي بوفوار أرادت نفس الشيء . ولعلها شامت أن يجي هذا الجزء من ترجمة أحداث حياتها سجلا حافلا بشتى انطباعاتها عن الشخصيات التي قابلتها والوقائع التي عاشتها والظروف التي مرت بها . وأهم شيء هو أن تعكس هذه الصفحات ملكتها في اكتشاف الدلالات التي لا تبوح بها الحياة إلا بعد مغالطة جادة طويلة لكل مقبولاتها وعلامتها واسقاطاتها المتكررة . انها لا تهتم ما يأتي في الأزمان القادمة من أنواع التعدير والاعجاب بشخصها . المهم في نظرها هو أن تقوى على التقاط التعابير في الأشياء والحركات من حولها . لاشك أن هذا هو ما سوف يحتل مكانة أولى لدى أبناء الأزمة القادمة . لا شك أن الناس سيمنون هناية خاصة بما سطبه هذه المذكرات من الدلالات على أشياء كثيرة ما يجري بيننا هذه الأيام . ولكن ليس هذا هو المصنف الأكبر الذي تسمى إليه سيمون دي بوفوار . انها تود على العكس من ذلك ألا تؤدى وظيفة تاريخية . لا ترغب الكاتبة في أن يصبح كتابها سجلا لوثائق خطيرة عن أشهر فلاسفة هذا العصر ومبادئه ومفكره . انه كذلك ولاشك . ولكنها لا تريد له أن يلعب هذا الدور وتتمنى أن تكون قدرتها على التقاط العناصر الأسيلة والدلالات الراسخة في أعماق الوقائع والأحداث قد بلغت مستوى التشويق لأبناء هذا الجيل . تريد سيمون دي بوفوار أن تحصل هذه المسائل حية في أذهان قراء هذا العصر من الشباب . أو بمباراة أخرى تريد الكاتبة أن تنقل إلى الناس تجارب صادقة ولعبة فيها كل أصداء الواقع وأعماله ودلالاته .

ومستطع أن نكتشف إبعاد هذه التحرية التي تلتقيها سيمون دي

بولوار بي أيديا حين نستطلع ما كتبه جان بول سارتر أيضا في الجزء الأول من المواقف على الإنسان والأشياء (١) . كان سارتر يعلق في هذا المقال على كتاب فرانسيس بوج عن تشييع الأشياء . وفي هذا المقال يصح سارتر النقاط فوق الحروف فيما يتعلق بخصوص الإنسان للمؤثرات النسيئية التي تعيط به . ان بوج يريد في كتابه عن تشييع الأشياء أن يبلغ مرحلة التأمل عن طريق النظر المتصل في الأشياء المعطية به . ويقول بوج ان تسمية الأشياء هي أهم دعاية من أجل سلامة التأمل . ولابد أن تشمل التسمية كل ما يلقاه المرء في الطريق . والأشياء حاضرة هناك تفتظر . انها ترنو الى التعبير . انها تتوهم سميتها في حراسة . ولهذا تعد التسمية تعصلا ميتافيزيقيا ذا قيمة مطلقة . ان التسمية هي وصلة الربط القوية الحاسمة بين الإنسان وبين الشيء .

وحنا تفقد المثالية والمادية كل دواعيها ونصبح غير ذات موضوع . فتحن هنا أبعد ما نكون عن النظريات وأقرب ما نكون الى الأشياء . بل نحن هنا في قلب الأشياء ذاتها . لذلك نستشعر من جديد في هذا الموقف عبارة ساذجة استخدمتها كل الفلسفات الأصلية لدى ديكرات وبرجسون وهوسرل : وهي عبارة « فلنظاير بأننا لا نعرف شيئا » . وبوج كان يجري كلامه في كتابه عن تشييع الأشياء كما لو كان يسعى الى تطبيق عبارة الظاهريات المشهورة : « فلنعد الى الأشياء نفسها » .

هكذا استطاع بوج أن يجعل التفكير الظاهري أرضية لكلامه عن الأشياء والجسمانيات والمسميات . والواقع أننا طمس هنا نفس الظاهرة التي نلسمها في كل آداب وفنون القرن العشرين كما يقول سارتر . ان آداب القرن العشرين وفنونه تسعى من أجل إحالة العمل الفني ذاته الى طبيعة . انها ترفض أن تجعل منه ترجمة للطبيعة . كذلك ترفض هذه الآداب وعنده الفنون أن تجعل من العمل الفني ترجمة حرة للطبيعة . انها تترفع نحو إحالة العمل الفني الى طبيعة قائمة بذاتها .

وبلاط هنا أن التشكل نفسه يستحيل في كفافته الى شيء . ويلعب المحتوى في العمل الفني دور الحركة الصبغة في جوف المسببات . أيا تكن القصيدة التي نحاول خلفها فإنها تستكمل وحدة عالمها بحرد الفراغ من بنائها . أو بمعنى آخر ان كل شيء لا يعدو أن يكون سوى تعبير مادامت الأشياء ترنو في ذاتها نحو الاسم كما ترنو الطبيعة في نظر أرسطو الى الله . كل شيء يؤدي التعبير أو يعبر عن نفسه أو يبحث عن وسيلة للتعبير

عن نفسه والتسمية هي أكثر الأفعال إنسانية وهي أيضا حلقة الوصل بين
الإنسان والكون .

ويمكن أن نقول في النهاية ان النظرة الحسية الى الأشياء هي التي
تستطيع في النهاية أن تفتح لنا آفاقا جديدة للدراسات . أو بتعبير أدق
ان الداف على تامل المراتب هو الذي يدفع بهذه المراتب الى الارتفاع تغييراتها
المعنوية . وهكذا يستطيع الإنسان الذي يوالى تبصر الأشياء أن يكتشف
غمزات دلالاتها في كل أفق وعهد كل منحني . ان توالى الداف على النظر
الى الأشياء هو الذي يحيل عالم المادة الحسية الى عالم من المعاني وهو
الذي يضمن لهذا العالم الجديد ألا يسحق نحو المثالية التقليدية لسلامة
أرضيته وقسمة التصاقه الأولى بالمرئيات الصادقة .

والواقع أنه لا يمكن أن نتصور أجسادنا كمركز لكل التحركات
الجديدة في الحياة . فان حسوسنا نفسها تتعلق بالأشياء الخارجية .
ولا نستطيع من ناحية أن نستحدث عناصر الوقدة الذهنية والاتماع الفكري .
يقتر أن نتشابهك مع معطيات الحس ، وكان الفيلسوف الفرنسي جاك ماريان
الذي يحيا الآن بأمريكا يبقو زوجته رئيسة ماريان جالسة طوال بدوته على
أريكة ممتدة في فراخ وتكاسل . وكان يدفعها الى البقاء ساعات الجديد
في جلستها المتراخية بلا بس شعافة وشعرها الفاحم الطويل الى جانبيها .
ولا يلبث النقاش أن يدور في مسائل الدين والثقافة والأدب والفن
والفلسفة وتبقى رئيسة ماريان في جلستها الهادئة تنزو الى الجالسين
بجسدها الجميلتين الواسعتين . وكان جان ماريان يمتد اعتقادا قويا في
أن الفكر يمتد أساسا على الوقدة الذهنية . والوقدة الذهنية لا يشحذها
ويستحثها سوى الوجد الحسي البحت . وكلما اطلق الناس في آفاق
الفكر كانت أعماق الحس خير قرين لوقدة الذكاء العقل .

ومن ناحية ثانية لا يمكن أن نكتشف وحدة جسمونا الا خلال
اكتشافنا للوحدة التي تسكن الأشياء المحيطة بنا . اننا لا نستفيد معنى أي
شيء عندما نميل الى تحديد بوصفه متعلما متعلما ترابطا مع أجسادنا ومع
حياتنا . لن نقوى على ادراك وحدتنا الداخلية أو الذاتية أو العضوية الا
بالمقاومات بين وحدات الاشياء المادية . ولا تبدو لنا أبدنا وعيونا وأعضاء
الحس لدينا كأدوات عيار أو كأدوات قابلة للاستبدال الا اذا اتخذنا من
الاشياء نقطة اشتداء لنا . وقد سبق أن تناولت موضوع قدرة العقل البشري على
التصنيع ابتداء من استغراق الآلات والأشياء والأجهزة له . ان حسنة
العقل لا تتم الا اذا استطاع العقل أن يحيل في ذاته معقولته كما يعمل
المهملز الآلي كل مكوناته وأسراره من داخلته . وكذلك نحن لا نفتح لنا

وحده كياننا الذاتي والمضوى الا بممارسة انقارنات العقلية التي ترمز
بحر الحساس المشاهدات المؤتمدة لحركة الباطن (١) -

ولا شك في أن العالم الخارجي وفي أن الأشياء تتمثل لنا في صورة
عند غريب + فهي لا تشترك في أية محادثة ولا تعدو أن تشبه الآخر
المستعمل بتلايب الصمت الجامد + فالأشياء على حد تعبير هوريس
ميرلوبونتي هي نفس تنهت عنا كما تنهت عنا ملائمة الشعور الغريب -
وتتقدم الأشياء كما يتقدم البنا العالم كوجه مالوف في حياتنا ندرك نصيره
في التو + والواقع أن الشيء لا بد أن يتجمع في ألوان وظلال تعمل على تكوينه
وتعبر على النقاط التعبير المضوى الخاص به + ولعلنا ندرك هنا كيف تؤدي
أقل لمسات المصور بريقه للوحة الى مصيرها كبيرة + إن اللوحة الطيفية
باللون تؤدي الى تغيير النظرة تعبيراً تاماً +

وقد حاول المصور سيزان أن يلتقط تعابير الأشياء مباشرة في مطلع
شبابه + كان يمد الى تصوير التعبير أولاً وقبل كل شيء + ولهذا السبب
عنه فشل سيزان في مهمته وأفلت عنه التعبير + وعسرف سيزان شيئاً
فشيئاً أن التعبير هو اللغة التي يتصل بها شيء نفسه وأن التعبير يولد
مع تكامل هيئة بنائه وتتعلق قلبه + ويعنه في سيزان محاولة لربط
ملامح الأشياء والوجود عن طريق تأسيس تكاملها الشكلي المحسوس +
يهتم سيزان اهتماماً خاصاً بوصول الملامح الشبيهة والملاح الحاصلة بالوجود
عن طريق استكمال قوالبها البنائية + وهذا هو ما تفعله الطبيعة نفسها في
كل لحظة دون أن يستغرق ذلك منها أي مجهود + ولهذا يقول عنه نوفوتني
في كتابه عن مشكلة الاسانية في علاقتها بين سيزان ان مشاهد الطبيعة
عنده تنتمي الى عالم سابق لم يكن الناس قد ظهروا فيه بعد +

ولم ينجح سيزان في النقاط التعبيرات لأنه تحلى الأشياء وفقاً
لتعبير هوريس ميرلوبونتي + لا بد أن يصعد المرء أو العنان أمام المراتب
الحسية والأشياء القائمة أمداً طويلاً من أجل استخراج مكوناتها وامتلها
معنوياتها + اننا لا نستطيع أن نمد الى النقاط التعبيرات اذا اجتزنا نطاق
الأشياء + لا بد من اجتيازها بعد استفاد كل طاقاته وجوانبه + لا بد من
الالتصاق بالأشياء وقتاً كافياً لترسيخ المحسوسات في الوعي واكتشاف
معنوياتها وهي تتأدى من نفسها تلقائياً كلمة تؤدي بالمران الى فتح كنوزها
واخراج معنوياتها وإبراز دلالاتها +

(١) محادثة الديك - رغبة الألب العربي الحاضر (الاشتراكية وطني العمل الاجتماعي)
ص ١٧ - ١٨ من عدد ٦٦ في ١٠ أكتوبر ١٩٦٥ من ٥ الصفحة +

وهذا هو الموقف الذي يعتدل في قلب مسيوس دي بوفوار . لقد أرادت أن تفقد حيلة أمام الاحداث والوقائع من أجل الدفخ بها الى التعبير من بقاء نفسها ومن أجل احتراق الحدود عن طريق الكشف عن معومات الدلالات والتعبيرات . وقد شاعت في كتابها عن قوة الأشياء أن يدمج بالأحداث المتصلة بتاريخها وبمهمتها الى أداء كل ملماتها . وجعلت من موقفها شيئا من الأشياء تنحتم موضوعيته من السباق الروائي وتنحتم موضوعيه من طبيعة التعبير الذي يستمر فيه . وهكذا استطاعت أن تتحمل النار في كل الحماقات والمبتدلات أولا بأول وأن تفسح المجال أمام الدلالات المعبرة القوية التي تصمد بما أوتيته من امتداد في أعمال الحس والواقع .

وهي لا تكتفى بأن تكشف عن وقائع التاريخ والسير والأحداث . إنها تريد أن تبين للقارئ أسلوبها في استخدام اللغة والكلمات . وهي لا تقف بعيد الى دهر القاري أهمية الالتفات الى طبيعتها الخاصة بها وحدها في استخدام المبارات . وتقاو بين نفسها وبين فرانسواز ساجان مقارنات تفصح لطريقتها في معالجة اللغة . وهي لا تشير الى أنها تستخدم اللغة استخداما مابرا لاستخدام الناس لها . بل تشير الى أن الآخرين يستخدمون اللغة استخداما مابرا لاستخدامها هي شخصيا لها . وهي لا تلبث أن تستشعر الخجل من جراء ذلك . وتعمق احساسها بداتها ككاتبة وصاحبة مهمة فكرية فتقول :

« كنت قد عودت نفسي على الحياة داخل بشرى بوصفي كاتبة . وقبلما صرت انظر الى هذه الشخصية الجديدة قائلة : إنها أنا . ولكنني كنت أسر لرؤية اسمي على صفحات الجرائد وكان سروري يستد لبعض الوقت كما كانت اقلية من حولنا ودوري كشخصية باريسية أصيلة يفرحان صغرى . ولم تكن بعض الحواش أيضا تروقني . غير أن الانفعال لم يبلغ من درجة الاحتناق . لقد كنت أصحك لسماح قولهم : الساتورية الكبيرة أو سيدتنا علماء حادتر . ولكن بعض نظرات الذكور كانت تحرجني بما تسبفه على المرأة الوجودية من التآزر الخليع كما لو كنت ضالة غاوية . وكنت أمتنع عن تذوية الثرثرة وعن ارضاء الفضول . وعلى أي حال لم يكن سوء الطوية يخصني من ذلك الوقت واستعنت بشهرتي المستحدثة . ولم يكن سوء الطوية يدهشني . وبدا لي شيئا طبيعيا أن يشغل التحرير الناس بالتغيير وأن يشغل حياتي بالتفسير أيضا . ولم أشعر أيضا بأنه مبالغ فيه . لقد كان ذلك ضبلا حادا اذا قيس بما كان سارتر يلقاه . وكنت الاحظ هذا العارق غير شغف لأنني تعمدت تأكيد لاثارة غيرته ولأنني كنت أحد هذا العارق غير محتاج الى تبرير . ولم أشأ تبرير أسلي على أنني لم أكن

مستحق أكثر من ذلك لأن كتابي الأول لم يطلع من العمر سوى عامين ولم يكن الوقت قد حان لشد السال . كان لي مستقبل وكنيت أتي فيه . إلى أين يقتادني ؟ لقد نحاشت أن أسائل نفسي عن قيمة انتاجي الحاضر والمستقبل . لم أشتأ أن تهمدني الأوهام ولا أن أستسلم لقسوة الواقع .

وتقيم سيمون دي بوفوار مواردة بينها وبين جان بول سارتر وتحاول أن تبرر كلا من شخصيتها وتخصيصته مع تعداد كل التفاصيل الخاصة بهما . تقول إنها تختلف عن سارتر اختلافًا بينا في عمق اهتمامها بأن تبحث أمر نفسها أو تحبب شئونها كسخص اجتماعي أو كؤلفة . وقد تأخذ سيمون دي بوفوار على نفسها علم مواجهتها لظروف حياتها الموضوعية . ولكن طبيعتها المتشككة هي التي أعانتها على احتياار المقبات التي استطعت بها سارتر . وقد ساعدها مراجعها السخص دائما على الخروج من بعض الأوصاع وعلى الانقلاب والهرب .

وتقول سيمون دي بوفوار أنها تفتح بنوع من الاحساس الذي تستجيب به للأمور المباشرة أكثر مما كان سارتر يفتح به . ومن طبيعتها السخصية أن تفتح إلى لئائل الجسد وإلى استطعام اختلافات أوقات النهار . وهي تسجل أيضا إلى الخروج للثرهة وإلى عقد الصداقات وإتارة المناقشات والمحادات . وتطمح بعد ذلك كله في أن ترى وتعرف . وكان يكفيتها الحاضر بأفائه القريبة .

لقد عاشت سيمون دي بوفوار وهي تحاول أن تفتصق بالآشياء على صفحات هذا الكتاب . فاستأثرت بالآشياء بحياتها حتى أحالتها إلى دلالة من الدلالات القوية الحسية في مركز الفكر السالمى ومى تاريخ الحركات الأدبية المعاصرة (١) .

٢ - الظاهرية والفن الحديث

تقديم :

فلسفة الظاهرية من أحدث الفلسفات وأصغرها عمرا . ولكنها رغم ذلك أهم الفلسفات وأكثرها شأنا . بدأت فلسفة الظاهرية تلمع في سماء الفكر عند مطلع هذا القرن وتأثرت باتجاهات عدة إلى أن استكملت وسائلها وأدواتها في الثلاثينات من القرن العشرين . وهي فلسفة لا تتم

(١) لارن من دور سيمون دي بوفوار بدور مهم في سئال في الأدب . راجع كتابه الحلال والمركبي في الأدب المعاصر (دار المعرفة) للؤلف .

لأنها لا تتشيع ولا تحرب . وهي لا تتحول إلى مدرسة فكرية لأنها لم يرد في البحث والاكتشاف وحسب .^١

ولم تنتشر فلسفة الظاهريات حقيقة إلا عندما قام هوسرل بالقاء محاضرات بحامتي باريس (السوربون) واسترازابور في موضوعات متصلة بنقط البحث الأولية لهذه الفلسفة . وقد نشرت هذه المحاضرات فيما بعد تحت عنوان باملات ديكراتية . وكانت هذه المحاضرات تمثل تنوعها واختلاف الأماكن التي أقيمت فيها . من نقط التجبع الفعسالى في مبادئ الفلسفة المعاصرة الرئيسية .

ومن النادر أن نثر على إشارات أو على تلميحات تخصص حقول الفن التشكيلي بالذات بين سطوره ادعواه هوسرل فيلسوف الظاهرية الأول . بل أكاد أقطع بأنه لم يتناول موضوعات الفن التشكيلي في أى مؤلف من مؤلفاته المعروفة حتى اليوم . هذا اللهم إلا إذا ظهرت بعض المخطوطات التي ألفها والتي لا تزال تنتظر الطبع والنشر في أرشيف هوسرل بكونلوبيا في ألمانيا . وقد يستتبع ظهور مثل هذه المخطوطات تغيير الكثير من الحقائق فيما يتعلق بموضوعات الفن التشكيلي . . . أعني فيما يتعلق بموقفه من شخصها من تلك الموضوعات -

وربما كان من المستحسن أن نشير هنا إلى نقطة عامة تتعلق بطبيعة الظاهرية ذاتها فالظاهرية نفسها علم ونرى في نفسها أنها علم . وبذلك يسمى علم الظاهريات . ولذا صرح هذا كائن من المسير أن تقوم الظاهرية بالكلية على جهد إنسان واحد . أو بتعبير آخر يمكننا أن نقول عن فلسفة الظاهريات أنها لا تتم بجهود رجل واحد نهائيا كما لا يمكن أن ينشئ رجل واحد أى علم من العلوم . ولا يستطيع شخص مفرد أن يبدع أو أن يخلق فلسفة الظاهريات مثلما يصحز علم من العلوم أن يكون من ابتكار فرد واحد . ولما كان من المستحيل أن يكون علم كامل من العلوم من ابداع شخص مفرد يستحيل أيضا أن تكون فلسفة الظاهريات - بوصفها علم الظاهريات - من ابداع شخص مفرد . وهذا هو ما أشار إليه هوسرل في كتاب من أوائل كتبه تحت عنوان : الفلسفة بوصفها علما صارما (١) .

ولهذا السبب عينه ترفض الظاهرية أن تطلق على نفسها اسم المدرسة . ولا يعنى الانتماء إلى الظاهرية من الناحية الفكرية إطلاقا ما يعرفه عامة باسم التشيع المنهجي . وليس الانتماء إلى الظاهرية انتماء إلى مدرسة

(١) هوسرل Husserl Philosophie als strenge Wissenschaft :

ص ٢٢٢ - ١٩٩٠ :

أو مذهب - بل يؤدي الانتفاء إلى الظاهرية إلى سرٍّ واحد فقط وهو الانتفاء إلى الفلسفة ذاتها - ولا تعد الظاهرية محيية من المثبتين على دراستها إلا ليكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة - وأجل ما في الظاهرية هو أنها لا تضم إلى حلقها أنصارا للظاهرية بقدر ما تضم فلاسفة أصلاء - أي أنها تعد المثبتين على دراسة الفلسفة كي يكونوا فلاسفة أكثر مما تعلم كي يصيروا ظاهريين - ويمكن أن نقول من ثم عن الظاهرية أنها الفلسفة الوحيدة الخالية من روح المذهب -

وبدلاً من أن تخلق الظاهرية شعبة ظاهرية خلقت مشغولين بالظاهرية - ولا يبدو الاشتغال بالظاهرية أن يكون تعاوناً على بذل مجهود مشترك لدى عدد من الباحثين الذين اكتمل لهم الاستعداد لمواصلة البحث من أجل تحقيق التل الأعلى العلمي شيئاً فشيئاً - ولهذا السبب نفسه لم يكف هيدجر يكتشف في نفسه الرغبة في إقامة شعبة وجودية حتى اضطر إلى التحلي عن مفهوم العلم بمعناه الضيق على حد تعبيره لدى هوسرل - فلا يكاد هذا المفهوم يسمح بالمحيية أو بالمدرسة على نحو ما فعلت الفلسفات الوجودية - وكان التحلي عن معنى العلم في فلسفة الظاهريات أصل كل الأسباب التي أدت إلى انفصال الوجودية عن الظاهرية - أو على الأقل كان ذلك الانفصال ضرورياً كي يتعاضد هيدجر في تطوير الفلسفة الوجودية وفي تجاوز موقف هوسرل المهجى -

ولا ندرى ما إذا كان هيدجر أشد بسكاً بالظاهرية وأكثر إخلاصاً للمحيية من هوسرل حين فصل ذلك أم لا ؟ فلهذا كانت الطريق الوحيد لانتقاد الترسندنتالية في كل الفلسفات المعاصرة - وقد نرى فيها حركة اهتمام وتأييد واستكمال لبعض الجوانب الظاهرية -

ولكن المهم في ذلك كله هو أن يدرك طبيعة الظاهرية ذاتها وموقفها الأصلي من انفصال هيدجر عنها بناء على ما في مفهومها عن العلم من ضيق - إذ انتاب الظاهرية تغير كبير وتطورت فلسفتها تطورات شتى وتحولت إلى صور عدة فعد - غير أن فلاسفة الظاهرية لم ينفقوا بالمفاهيم الخاصة بها - وعلى الرغم من أنهم لم يستمسكوا بحطوطها ظلوا مخلصين لروح هوسرل نفسه -

ومن هذه النقطة بالذات يمكن فهم العلوم الظاهرية ، فهي لا تريد أن تفرس مفاهيم بعينها بقدر ما أن يتعاون كل باحث في حقل عمله بحيث يؤدي ذلك إلى اكتشاف كل الماديات الظاهرية لهذا الصل - فكان

من هؤلاء الباحثين من تعاون في جعل الفكر والادب • وكان منهم من تعاون في جعل اللغة • وكان منهم من تعاون في ميدان الحصار والتفافه (١) •

وألف دوفرين كتابا عن ظاهرة التجربة الجمالية في جريدين • ويتعلق موضوع كتابه بتجربة الحس الجمال أكثر مما يتعلق بموضوع الفن التشكيلي • وهو تفسير ظاهري حديد للتجربة الحسية دون تحديد موقف معين لهوسرل حيال الفنون • ولم ترد في عضول كلامه إلا إشارة واحدة لهوسرل الى لوحة دورر (١٤٧١ - ١٥٢٨) عن الفارس والموت بقصد الملل العابر عند المواجهة بينها وبين هرمان ودوروتيا لجوته (٢) •

ولا يبدو أن يكون الكتاب بجزءه سوى تفسير للطابع الشخصي في العمل الفني • جاء هذا الباحث البلجيكي وأعطى به فيليب مدييه (٣) ليصبح مؤلفا حريئا عن أهمية الظاهرية بالنسبة الى أبواب الفن التشكيلي • وهو لا يفرض الظاهرية على الفن وإنما يستخلص المظاهر الظاهرية من اتجاه الفن الحديث ذاته • ولا يكاد يشعر المرء عند قراءة بحثه أنه يشايخ المذهب الظاهري بقدر ما يحس بأنه يتابع روحه •

كلمة الفن :

ومن الأشياء التي تتبادر الى الذهن في العصر الحاضر سؤالنا : كيف نختار لوحة لحجرات البيت ؟ بل وإذا تم لنا اختيار لوحة حديثة لشرفة من غرف البيت فما الذي نفعله بتلك اللوحة ؟

هذا السؤال يحاول أن يجيب عليه كتاب « كلمة الفن » الذي ظهر أخيرا في بلجيكا وفرنسا بقلم فيليب مانجيه وكتب مقدمته أستاذ الفن بجامعة باريس الأستاذ اتين سوريو المعروف بأبحاثه الجديدة الشيقة في موضوع الفن • واستهله الأستاذ اتين سوريو بقوله « لقد كنت دائما في انتظار أفوال الفن ونفحاته من تلك النجبة التي تشتعل بالفن في شجاعة حول الأستاذ الكبير أرسني سوربي العالم البلجيكي • • • كنت أتوقع كلمات كبيرة من هؤلاء المختصين في علم الجمال المحيطين بأرسني سوربي • • • فهم يمثلون مدرسة شجاعة في هذا الفراغ ويطلع علينا شبابها من

١) أسطر كلاما عن « الاستاذ ولستا الشافرة » في كتابنا عن مفردة المفاد (الفار القوم) وكذلك في « مصريات لستة بكاتا عن الأسس الصوتية للأدب (دار المروة)

(٢) ميكل دوفرين : Phénoménologie de l'Expérience Esthétique, 2 p. ٥٧.

(٣) فيليب مانجيه : Le Propos de l'Art

حين لاخر بنسجيات تكشف عن انجاء واضح ازاء مطروحات الفكر في العصر الحاضر .

والكتاب الذي ألفه الاستاذ فيليب مانجيه عن كلمة الفن يعبر تعبيرا واضحا عن مشاكل الفن اليوم من وجهة نظر الظاهرة الماهوية . وقد حدد المؤلف في كل فصل من فصوله السبعة احدى مشاكل الفن الرئيسية . فهو يتكلم في الفصل الاول عن الفن واللغة وفي الثاني عن الفن والتحرير وفي الثالث عن الفن والتاريخ . وفي الفصل الرابع يتكلم عن الفن الديني ويتكلم في الفصل الخامس عن فنون الباوروك . وفي الفصل السادس والسابع يناقش مانجيه علاقة الجنس بالفن وعلاقة العلم بالفن .

ويضع المؤلف الاستاذ فيليب مانجيه في مطلع مقدمة كتابه عن كلمة الفن ذلك السؤال الهام . ماذا يصنع باللوحه ؟ يقول قائل . نطلقها على الحائط طبعا ثم نتأملها من حين لآخر . ولكن حتى هذه الاجابة الساذجة ستتمرض لسؤال آخر : ولكن كيف نتأملها وماذا يبحث فيها ؟ يجيب جان كوكتو على ذلك : اللوحه نفسها .

ولكن تفسير الشيء بالشيء نفسه لا يعيد كثيرا في هذا الصدد . اد يبدو ذلك كمن يفسر الماء بعد الجهد بالماء على حد تعبير المثل العربي . ويجيب مانجيه ان هذه الاجابة لا تسعى القليل . فليس الفن في حاجة الى ان يمر من طريقة تميمه عن ذاته كمن يواحه متساكله الجديدة بعد كل عززاته المعاصرة . ولكن الفن الحديث اضطر الى مواجهة تغير في أسلوب الكلام من اجل التعليق على اعماله وعلى اتجاهاته وعلى مواقفه . فمثلا نحاول ان نوحى بشيء معين في اللوحه عند تأكيد حقيقة وجودها الموضوعي وحده كأسلوب مستحدث لتحرير كل ما تصورده تلك اللوحه من تكوين والوان وتلوين وحطوط ومعايلات وهذا يتفق مع طبيعة الفن وفقا لمفهومه عند كوكتو واضرابه . ولكن مانجيه يعتبر هذا اللون من التعليق على اللوحات غير كاف ولا يؤدي الا الى ريادة الاضطراب والموض . اذ ليست المسألة في نظره مسألة تغيير أسلوب بأسلوب واستبدال كلام بأخر .

ولهذا السبب عينة حاول مانجيه في غضون كتابه ان يبين حقيقة هامة وهي ان معظم العلاقات التي تنشأ حول الفنون لا تقوم أن تكون خلاصات كلامية . ويستطيع البارعون في استخدام حيلة التمييز هذه أو تلك مهاجمة احدى اللوحات والدفاع عنها في نفس الوقت ويبدو هؤلاء البارعون على حق في كل مرة مما يزرع الحيرة في قلوب الناس ويجعلهم متشككين فيما يتعلق بقيمة اللوحات الحقيقية .

ويبدو من أوائل عبارات مانجيه وتقديماته لكتابه عن كلمة الفن انه قد تصق المشاكل الفنية عن جدارة وانه أعد نفسه اعدادا جيدا بان يجعله يقف موقف الله للند أمام كبار المفكرين والفلاسفة الجماليين من أمثال صانتر وبرالرو . فهو يناقش مسائل التعبير في الفن مناقشة تفصيلية وعسيفة معا . ويضع نفسه وسط إشكالات الفن بأكملها دفعة واحدة بغير خطوات تمهيدية كأنما يفرض على مواهبه أن تفتتح وكأنما يشعر بالثقة التي تؤهله لأن يقف على قدميه في هذا الخصم الهائل من الاختلافات الفكرية . وعندئذ يستنطق الفن كلمته ويتحدث على لسان الفن دون أي تردد أمام الأفكار الكبيرة والأسماء اللمعة . ويخلق مانجيه فوق قمة المشاكل الفكرية المحيطة بتعبيره الذي يقدمه لحقيقة العمل الفني بغير أي تراجع أو تردد . أو كما قال عنه بحق آيبن سورويو استاذ الفن وعلم الجمال بالسوربون في مقدمة الكتاب انه يتقدم في أبعاده جامعا بين الحاسة والوصوح اللذين لا يتخدعان بالأقوال والأحاديث العارضة . فهو منسب للفن كلمة يقولها على لسانه هو مثلما يقتضي منهج الظاهرية .

وقد استعرض مانجيه في كتابه عن كلمة الفن ظاهرية الفن الحديث بين التصويرية والتأثيرية والتجريدية . فأحس بأن صعوبة النزعة الأخيرة - أي التجريدية - لا ترجع إلى أكثر من الشرثرة التي تدار حولها في غير صدق . وكان من الطبيعي في النهاية أن يكتفى النقاد والفنانون بأن يذهبوا عن الفن الحديث أنه مجرد انسجام بين الألوان . وبنوا على ذلك عقيدتهم التي أشاعوها بين عامة المشهور في أن الفن ينتمي إلى غير هذا العالم وأنه لا يمكن أن يتحول إلى واقع . وأذهبوا أيضا أن عالم الفن هو عالم أشكال وألوان ويختص في حد ذاته بقواعده ومواده وتطوره . وصاروا يجربون في النهاية على أن يقولوا أن الفن لا يعنى سوى نفسه .

وهذا كله يؤدي إلى فساد الاحاطة بنظرية الفن الصوري أو الفن التجريدي . ونحن نستخدم بكلمة الفن كلمة الصوري للتعبير عن الشكلية التجريدية البحتة . وحينما نقول أن النقاد أفسدوا تقديرنا لحقيقة أصل الفني التجريدي الذي يعتمد على التشكيل الصوري فإنما نقصد ما قلناه صلفا حين عرصنا لكلمة جان كوكتو عن اللوحة أنها مجرد اللوحة وهو أن مثل هذا الموقف يشيخ الخلط في تلويق التصوير التشكيلي الفني . ذلك لأن أصل الفن يشير فعلا إلى معنى وهو يقول شيئا ما حقيقة . وهذه ضرورة يستوجبها البحث الظاهري أو الفيوميتولوجي في حقس الفنون التشكيلية . وإذا لم يكن للعمل الفني معنى كان من السهل أن نخطئه في تقدير الفروق بين بروفييل مصري قديم وبين تخطيط تجريدي حديث أو

بين أقموعة مكسيكية وبين نمثال تكويبي • ولأنك أن التنبه قوى جدا بين ملامح إحدى الرموس التي يصورها بيكاسو وبين الخصوبة الواضحة في المانوروات الفنية السومرية القديمة من القرون الخامس قبل الميلاد • ورغم ذلك فليست لفتها واحدة • بل أن الملمة الواحدة في الصلبن لا تصي نفس الشيء • ونس على ذلك مثلا الفرق بين القداسة في الأثر العر الرومانى والقداسة في الأثر النفس البيزنطى •

ولذلك يؤكد مانجيه ضرورة أن يفهم ضرورة العى أى تجريده التشكيل • والصورة الفنية هي كما نعرف استئساد الدلالة من الأشكال- والسبب في إيمان مانجيه بقوله السابق هو أن التعبير الفني في رأيه تعبير صوري أى يقوم أساسا على الاشكال •

وتتلخص نظريته في أنه من الضروري ألا بعد التعبير نقلا حديدا أو مجرد انتاج جديد وإنما يجب أن يكون التعبير انتاجا لشكل تكويني ولا ينفصل الشكل التكويني عن مادته ولكنه يعكس عالم الكليات بشده • أى يكون الشكل الصوري على قعر من التقيد الذى يحصل مدخله قنات عديدة •

ومضى ذلك أنه من الضروري أن يكون الصل الفنى رغم اهتمامه بجزئيات صغرية ذا تعبير غير محدود • ينحصر العمل الفني عامة في دائرة الأحداث والأشياء البسيطة ولكنه يعكس لا محدودة تستجمع وحدته وتعين كيانه •

ولنحاول أن نضج جانبا كل الدلالات الفلسفية أو الجدلية التي تحملها مثلا الصورة المطبوعة المانورة عن « هو كوزاى » الفنان اليابانى تحت اسم « عرجة كاناجاوا » • فقد كان هو كوزاى مصورا وحظارا يابانيا توفى سنة ١٨٤٩ عن تسعة وثلاثين عاما • ومن الطبيعي أن تلمت دلالات هذه اللوحة نظر المؤرخين وعلماء الاجتماع • أما عالم الجسائل فتدغمه التحولات الطارئة كما تدغمه التكاملات التكوينية • لوحة « جبل لامثيل له » تحيل نفس جوهر المحيط • ولا يبدو بركان الفوجى المعطى بالجليد في لوحة الجبل هذه أن يكون أشبه بالوجة المزددة في اللوحة الأولى •

وليس المقصود هنا هو الاتيان بنفسه محسوس بين شيشين عن طريق التخفيف من بواعث الاختلاف فيما بينهما كما يقول مانجيه • ليس الفرض الأساسى اكتشاف الغيب بين شيشين عن طريق إزالة العوائق القائمة بينهما • أو ليس الهدف إبراز التلاقى عن طريق إخفاء التعارض • إذ أن هذه النقطة بالذات هي التي تحمل كل اشكالات التصويير • ويمكن

لغز التصوير التشكيلي الحقيقي في هذه المشكلة ذاتها • اعنى أن لغز التصوير هو على التحديد اظهار الشيء الواحد الذى تحمله اللوحتان • اللغز هو اقتضاء حضور نفس الشيء فى الآخر مع كسف الضعف فى صفة التفرد التى تمتنع بها كل من اللوحتين • أى أنه بعبارة أخرى اتهام العرد عن طريق ابداء الشبهة المتكررة فى العمل •

ويمتد مايجبه أن لغز التصوير الفنى يكمن بخاصة فى أداء التجميع الموحد للصورة الاجالية أو السكيم بالخط والتلوين وبالظلال وبالتكوينات • أى أنه يمتد فى أن تمتع سرا فى عملية تجميع القنوات العدة الباطنة وأن هذا السر هو لغز التصوير التشكيلي • وبهذا الأداء يصبح الشكل الكلى ذا معنى لا يستغنى الناقد الحصيف ببضع كلمات ينتقل فيها من جزء لآخر • وحسبه أن يكون بقده المرتبط بمسقط الحريات سبيلا الى مجرد الانتقال من المحسوس الى المفهوم أو من حقل الحريات الى عالم المقولات •

وهنا يصح للغز رسالة ولغة وتصبح اللوحة فى الغرفة داخل البيت ذات أسلوب وامثالة وتميز • بل لا يستطيع الفن أن يشارك فى معنويات العصر بأكملها وهو نفسه يفر معنى فالاستاذ مانجيه مصر على اثبات أن الفن يحول شيئا ابتداء من الحركة التحليلية الأولى التى تعبر بنا عالم المحسوس وتنزل بنا فى ساحة المفهوم • وقد قصد بضرب مثل التشابه بين الشكلين الاجاليين فى لوحتى الجبل التركائى وموجة تاناجارا اللتين صنعهما المصور اليابانى • هو كوزاى • أن يكشف عن المصغر الجوهري فى الأداء الفنى التشكيلي • ذلك أن الفنان قد عارض بصله فى كلتا اللوحتين فكرة التفرد الطبيعية فى الشيء الواحد • وهذه الممارسة نفسها لغز التصوير الفنى • إذ أنها تشير الى حضور كل من اللوحتين فى الأخرى على الرغم من تفرد كل منهما بشيئية تخصها دون غيرها •

وهذا المسمى ذاته يعنى التصوير من التفسير لذات الشيء على نحو ما فعل جان كوكتو وعلى نحو ما يفعل الكثيرون من النقاد حين يكتبون بأن يقولوا عن التصوير أنه مجرد تصوير • ولابد أن نتقل من هذا التفسير اساذح الى تفسير أكثر جدية بالتعبير عن مدى قوة التشكيل على مدارسة التفرد الذى تتصف به الأشياء • إذ أن الفن قوة ايحائية تفرض المسمى المطلوب من مجرد الشكل الصورى • وهذا يعنى طبعاً أن العمل الفنى مثل كل تبادل انساني يحمل معنى الرمز والايحاء • والاحتسام بالأشكال الصورية وحدها هو الذى يسمح بتفسير هذا الرمز وذلك الايحاء وهو الذى يتيح الفرصة لغز معناه • ويتطلب تأكيد هذه الحقيقة اكتشاف شرايط الظاهرية داخل نيات الأعمال الفنية ذاتها •

الفن التجريدى :

ويتعرض هذا الكتاب لمسئلة الفن التجريدى وسمى لاسباب هاهويه هذا الفن . ويعول مانجيه بن الاسامة الكبرى التى اسمايت الفنون التجريدية قد نجمت أصلا عن تسمية هذا الفن باسم الفن التجريدى . وكثيرا ما يحدث أن يسمى انتهى باسم لا يمت الى انتهى ذاته نادى صلة . بل لا ينبغي أن تربط الاسم بمسماه وبما تعريفا . أى انه ليس من الضروري أن يكون الاسم تعريفا لمسماه .

ومن الجائز أن يسمى بحر ماؤه أزرق بالبحر الأبيض أو بالبحر الأسود أو بالبحر الأحمر ومن الجائز أن يطلق اسم كريم على رجل صحيح بخيل . وحرصا دائما التى يشتمل اسمها من مدلول الصراحة ليس أهلها بالضرورة صرحاء .

وكذلك قد يطلق على فن من الفنون اسم الفن التجريدى وهو فى حقيقة أمره فن عيسى . وادى الخلط بين الاسم وبين التعريف الى الاسماء الى الفن التجريدى لما تثيره كلمة التجريد دائما فى نفوس الناس من عدم احترام كبير خاصة تحت تأثير العلوم المعاصرة .

وقد قيل مرات كثيرة بعد الفترة الى عاش فيها فان دير بروج (١٨٨٣ - ١٩٣٦) أن الفن التجريدى فن عيسى مائة فى المائة . ولكن الناس تعلقوا بالمعنى الذى تؤديه كلمة التجريد أكثر مما التفتوا الى هذه الحقيقة . ولذلك اضطرت مجموعة كبيرة من الفنانين مثل كالدريسكى ومن تلاميذوا عليه أن يستبعدوا اسم التجريد تماما من الاسم المعنى الذى اختاروه لأعمالهم الفنية .

على أن أهم مايلح مانجيه فى تأكيده صمد الفن الحديث هو أن كل فترة زمنية سفر الى الأعمال الفنية وفقا للمفهوم الذى تحتاره وترتصيه للفن . بل يتوقف القضاء على بدعة فنية أو على لطف فنى وسودج عال فى الفن على وضع احتساعى بعينه . وإذا نظرنا فى أى دائرة مصورة من دوائر المعارف الفنية لوجدنا الترتيب لا يتم تما لموضوع معين وإنما يتم تما للصورين أنفسهم . وحصار عالم الفن عالما مستقلا تمام الاستقلال ولا يتوقف على أية قيمة موضوعية مطلقة مثل الطبيعة أو الآلة .

وبناء على ذلك فقد صار تمثيل المسالم الخارجى فى اللوحات أقل أهمية من خلق التى التصويرى ذاته . وتلك فى الواقع هى النقطة السودة التى غيرت معنى الفن منذ مائة سنة . وسندع للمؤرخى مشكلة الاهتمام بما إذا كان الكاوتشوك الذى صممه بيكابيا أو اللوحات المائية التى رسمها

كاندبنسكى هي أوائل الملامح التي أرحمت بظهور الفن الحديث أم لا . ولكن المؤكد هو أن احتفاء الفن واتسحاب العالم الطسمى من التصوير لم يكونا نتيجة مفاجئة . ولاحظ أندويه مالرو أن المفارقة الحديثة قد بدأت فعلا حين قام مانيه (١٨٣٢ - ١٨٨٣) بتصوير نفسه أكثر مما قام بتصوير كالمصوره في اللوحة المشهورة التي أعدها له .

ولا يجب أن نخدعنا بمظاهر الاعتماد الشديد بالتفصيلات المرببة في لوحات التاريين أو بمساراة أخرى لا يجب أن نصرفنا عما يهنا التاريخي بالداخل الحري في الحقيقة الخارجية وانتقاطهم للاعبكسات الصورية عى الموقف الذى استجدوه . ذلك أنه اذا كانت المرأة الصارية لا تزال تحت اهتمام رينوار فقد بدأت الحقول تبدو عند كاسحاترات لونية . ولعل الأمر أكثر وضوحا عند التكعيبيين . فهؤلاء لم يقوموا بتحليل الفن المرئى بعدر ما خرج هذا الفن المرئى على أيديهم وكانما سحتفه تجارب بيكاسو وبرك وحى . وبسرد تحولهم العالم الخارجى الى قطعة متحاسنة لم نعد بينهم وبين الفن البالغ أقصى آماد عدم التشخيص الا خطوة قصيرة . وهكذا استسلم الفن للتقاء المطلق أى صار مجرد تعبير بسيط عى قوائمه .

وسجل مناهب أصحاب التجريد من أمثال كاندبنسكى وموندريان دلالة كبيرة على مدى الاتجاه الغالب على روح العصر . فإتلامح المثالية التي تبرزها الفلسفة الظاهرية المعاصرة - هكذا يقول مانجيه - هي نمسا التي شكلت ملامح الأعمال الفنية في الفن المعاصر . وأولوية العقل والتعارض القوى في الفن وبين الطبيعة وسوء الظل حبال الحقيقة الواقعة . . . كل ذلك قد أدى لدى فلسفة الظاهريات ولدى الفن المعاصر الى تأييد العودة الى الأشياء ذاتها .

فليس عريبا إذن أن تكون ملامح العصر قد أدت الى استقاط التشخيص والسيئيه من الفن الحديث وهو يصعد الحرسى الشديد على التمسك بالأشياء ذاتها . ولذلك لا ينبغي أن تحدها ملامح التعارض المظهرية في الفن الحديث عى المحولات الظاهرية الكبيرة التي تجرى في قلبه وتداول في عروقه .

الفن الظاهري في صميمه :

والمسألة هنا ليست مجرد دعوى ولكنها حقيقة . فالفن ليس في حواره تقليد؛ بلحننا أو محاكاة أمية للمظاهر . ولكنه رغم ذلك ليس

مصارعة لهذه المظاهر أو إنكارها لها . مرفض المحسوس باسمه ، في
المصور هو بكل وصوح رفض لصناعة التصوير نابها . وعندما حاول
أحد الطليعيين في التصوير التجريدي وهو عالميس الروسي أن يرسم
مرميا أميس على حلقة بيضاء بلع بلاسك أميس حذرة التي . ولكن لا يرسم
على مرفيع الحلق الفني بأنه انتصار على المظاهر وجوب محاورة عالم الأحداث
فأته والتمال عليه .

فالمصور لا يتخلل عن هذا العالم ولا يعاينه ولكنه يعوم بترجسته إلى
لغته التي تعالفت لغة الموسيقار ولغة الأديب . وتبقى اللوحة رغم ذلك
ابداً وخلقاً . وقد قام فان جورج برياره الريف سنة ١٨٨٨ بسطعة أولـ
وصور فيما صور لوحه المشهوره عن عباد الشمس . ولا يمكن أن نقول
أن عباد الشمس الذي رسمه في لوحه كان موجودا بحال من الأحوال قبل
استغال فان جورج به ودراسه له . لميس وهو عباد الشمس التي اسمها
فان جورج موى زهوره هو نفسه . ولم يكن لهذه الزهور وجود قبل أن
يصورها في لوحه . ويعنى ذلك أن كل لغة من في الأصل لقاء لاملنا .

وعليا أن نندبه لا تشيحه أخطاء اللغة بين المستغلين بالفن من عدم
فهام . إذ لا يؤدي استخدام الكلمات بأحد المعاني أو بآخر إلا إلى ركة
أصحاب هذه المهنة واختلاف محترفيها وهوانها حول أصولها . وعندما
يقول ماثيس مثلا أنه يركز دلالة الجسد تحويله إلى خطوط أساسية «
أو عندما يقول موندريان في مرحلته الأولى أنه يحدد هيكل الشجرة لايد
أن يحتاط أمام هذه التعبيرات . فما ينبغي على اللوحة بعد تحقيق الصورة
ليس نتيجة تصفية وإنما هي طريقة من طرق إعطاء معنى للأنسبا .

وليس العمل الفني مشهدا حبيلا وإنما سهارة بحقيقة هذا العمل على
نحو معين . والموضوع المروض في اللوحة (١) . وليس الخيالات التي
رسمها رفايل رموزاً مقبلة لأم المسيح . إذ أن الصورة هنا وليدة الشكل
الصورى .

وتتكون المعرفة في العادة على صورة مجموعة من العبارات والصيغ .
وهذا من شأنه أن يفرض علينا اللغة فرصاً في كل الحالات . بل أن اللغة
هي التي تعدد مجموعة الأفكار والمفاهيم الأساسية في كل عصر . وهكذا

(١) نقول هذا بما يقول هيرش في موضوع الفني . ويصاح في ٤٦ من الجزء الثاني من
كتابه عن الأسس المنطقية *Logische Untersuchungen* وكذلك انظر أساسا
من الأسس المنطقية للآلات ١ دار المعرفة ١ من فصل الأصول المنطقية للمسي في ١٧٧ .

وجب التعمق في سبيل سيادة التعبير الصحيح لأنه يؤدي إلى سيادة الفكرة الصحيحة .

من الجائز صلا أن يكون تصوير العاريات في الفن ملتجأ بالاحساس العميق بالجنس في كافة الصور ، ولكنه يصدر رغم ذلك كله عن دراهم أخرى خاصة غير الاحساس العميق بالجنس . وإذا لم نكتف بأن نحصل نصريات الناس شواهر جانبية ملازمة للمذاهب الجنسي كالظلم أفكتنا أن نكتشف في العمل الفني تعبيراً عن سلوك انساني هام ودلالات وظيفية خاصة . ويتم اكتشاف ذلك عن طريق المستوى الخاص المتفرع للموضوع وعن طريق المحتوى الرمزي (١) .

وقد أشار اتسجهاوس في كتابه عن الفن العربي الصادر سنة ١٩٦٢ لن الفريسيات المكتشفة في قصير عمره بالأرض شبت رعية مثل الأعلى النسائي الاسلامي في القرن الثامن الهجري . إذ أن جمال المرأة يقتضي أن تكون المرأة ثقيلة منومة وأن تهض بصعوبة وأن يحتلج نفسها لأقل مجهود . ويجب أن تكون مليئة مستديرة ذات أرداف مسخنة تموق حركتها . ولا يرجع ذلك المفهوم الجمال للمرأة في عصور الاسلام إلى معنى جنسي بقدر ما يرجع إلى مفهوم يورجوازي .

هذا إذا لم نعني في دقة معنى اعتبار الفنون ذاتها لغة من اللغات . أو على حد تعبير الآن . إذا كان الفن نصيراً مباشراً عن العقيدة فهو أيضاً أول لغة من لغات البشر . . . بل أنه اللغة التي تسير بالإيحاء وبالقوة أكثر من أي لغة مجردة وليس من المستغرب في عصرنا هذا أن نقارب بين اللغة وبين الفن بوصفهما وسيلتي اتصال وترايط وقد كان يحل نفسه بدرس لغة هندسة المعمار ضمن حصول كتابه عن فلسفة الجمال كما أعلن كروثشه أيضاً نزيان اللغوي والجمالي بوصفهما في الآخر .

والحق يقال أن كلمة اللغة صارت محل اليوم في أساليب النقد محل ما كنا نسميه من قبل باسم الحياة . فيقال عن القطعة الموسيقية أو عن اللوحة الفنية أنها مديئة بالتعبير أو أنها تؤدي ستي الدلالات أو أنها تمثل حواراً عبقياً . وهذا في الواقع أقرب إلى طبيعة الانسجام اللحني المتمثل في اتصالات الفكر للعناصر . ولا يخلو اعتبار الفن وسيلة تعبير أو اتصال أن يكون تمييزاً آخر سوى مجازاة الوصف القائم بالفعل في فلسفة هذا العصر من حيث تركبها لمنظم اهتمامها حول موضوعات اللغة . فاللغة هي الواقعة

(١) عبد الصالح المدبش - الجمال العربي في الألفية الأولى - الدار - ١٩٨١ - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م - ٢٩٧
م - ٢٩٧ (دار المعرفة)

الأولية التي تؤدي أبسط ألوان التداخل الدائم بين الأفراد المجتمعين أو
أبسط صفوف الاتصال في عملية تداخل الدولتين .

والخطا الذي وقع فيه التقاد حتى اليوم هو تحليلهم عن المعاني التي
تحملها صورة الشكل ذاته أو الشكل الصوري في اللوحة . هذا ان اعتبار
الفن التبريدى هذا مجردا من الموضوع المعنوى لا يسير الا الى دلائل .
أولها اننا نرى الى معنى التجريد ودائهما انما يعتقد في ارتباط المعنى
بما تقوم اللوحة بصويره اي بما تسلمه اللوحة .

ومن الناحية الاولى صارت التجريدية مجرد صورية هيبة ذات ابعاد
ضخيمة محدودة . او لا يعنى الاستغناء عن الموضوع انه ثم يعد بسحر سوى
الشكل الصوري في اللوحة . اعنى انما يستعان به عن موضوع اللوحة
لا يلقى عرص الحائط بمعنوية الخطوط والالوان والتكوينات وقد نشأ
خطا الذي الصوري القائم على الشكل وخطا علوم الجمال الخاصة بالموضوع
من ايجاد فواصل قوية داخل العمل الفني . بحيث المخطط في كلا الاتجاهين
من قسمة العمل الفني في ذاته . والاشمقاق في البوحة استبعاد لبعض
عناصر التعبير في اللوحة . وقد يحوز استبعاد بعض أجزاء الحملة أو
حذف بعض الكلمات في لغة الكلام العادية . اما في العمل الفني فالتعبير
هو العمل بأكمله عبر مقصود . وبالتالي فأي إلغاء لجزء من العمل الفني
إلغاء للغة العمل الفني بأكمله .

ومن المصن أن يعيد تأكيد أن العمل الفني ككل شامل . . . ولا شك في
أنه لا يستحسن علينا اقتطاع جانب من أي عمل فني وسنجد مخرجة
موسيقية أو مشاهدة ناحية ممزولة من لوحة فنية . ولكن ذلك لا يسمح
اطلاقا باستكمال كل العناصر الأولية التي يتركب منها التكوين العام .
ويتكرر نفس الشيء لو حاولنا اقتطاع الشكل أو الموضوع من اللوحة .
لا تكاد نعمل الصورة عن المصومون أو الشكل عن المحتوي حتى يفقد العمل
الفني توازنه النصيري . ولذلك نقول ميرلوبونتي . اننا على حق حين نمنع
الترعة الصورية في الفن التشكيلي ولكننا ننسى في العادة أن خطاها لا ينشأ
من تقدير الصورة أكثر مما يلزم وانما ينشأ من صالة تدبرها الى حد
يسمح بعزلها عن المعنى .

ذلك أن فن التصوير الحقيقي ليس مجرد ترتيب أو تسيق يعطو
للمعنى أو يؤدي الى الانعاش عن طريق الخطوط والالوان . ولا يستطيع أي
فنان أن يقل مثل هذه الصورية والسبب في ذلك أن كل أسلوب عظيم
في الفن التشكيلي يحمل دلالة . وأمكن لناثيرة أن ندرك ذلك وان كانت
قد أسامت التطبيق . وبالتالي يمكننا أن نقول عن الصورية انما تعبرم

العمل الفني من معناه وعن الظاهرية أنها يجب على الفن أن يعبر فيها وراء الموحيات الخاصة بالفن .

ومن الناحية الثانية وضع الفن التشكيلي في امسكالات معقدة ميجبه تحديد الفن إما يتمثل بالعمل داخل اللوحة . اذ ان هذا التحدد ليس صحيحا دائما أبدا وإما يحصل اتفاق بين الفن وبين الموضوع المتمثل في اللوحة أحيانا فقط . حد مثلا لذلك ما يحدث في إعطاء الدلالة على المذهب بتصوير رجل مصلوب . وليس هذا الرجل المسيح نفسه بالضرورة . أو وضع الحمامة للتعبير عن السلام . أو صوّر امرأة في وضع نصي يحلو انفس الموضوعات المصنوعة . وحسب أراد فان جوح أن يعطى معنى الوجه القلق لم يتم تصوير وجه قلق وإنما عبر عن ذلك ببعض الاعتاب . وكذلك عبر الجريكو بتعبيرات صوفية متماثلة في لوحته عن ماطر توليدو وعن البصم . فالأسبوع الثريونة يكنها في الفن ان تفرح نارا طيبة كما يقول المثل . وكل ما يهنا هنا أن يؤكد هو أنه بمجرد اكتمال الأسلوب يصبح دائما ذا دلالة .

ويقع المصعب بأكمله على كثاف الظاهريات الجديدة من أجل تحديد الماهية المتميزة التي نص التجارب الجمالية المستقبلية . ولاشك في انه بحق للصورية أن تؤكد وجود المعنى الخاص بالعمل الفني في الصورة التشكيلية للعمل . وبشي وجود المعنى في الصورة التشكيلية أن المعنى يكون مع تلك الصورة التشكيلية وحدة لا تكاف فيها مثل وحدة الروح والجسد أو مثل ما نطلق عليه عادة اسم الوحدة العضوية بين الفكر واللغة . وهذا معروف في أيام الروافية حتى عصر الظاهريات الحال .

ويبقى أن نهمم نظرية فلسفة الظاهريات عن اللغة بكل دقائقها . فكلما أشار هيدغر أو ميرلو بونتي الى اللغة كانت إشارتهما تعيننا للامع التالية البدائية الأصيلة في الفن . وتنزع من هذه الملامح كل التشبيهات والألفاظ المولدة التي تشكلت على مسيل الحيلة . ولا شك في أن المعنى يتبنى اذا سمح الفلاسفة يقولون عنه انه متكلم بلغة مهابا الاشياء ولاشك في أن الفنان يسر يدوار الحس في رأسه اذا قال عنه احد الفلاسفة انه الراعي الحقيقي لسكنى الوجود . ولكن لا شك أيضا في أنه يمنع أقصى ما يستطيع بأسلوبه من أجل تحقيق المثل الأعلى التصوري لكل الأعصاال الفنية . وبما أن الفن لا يظهر الا بعد بناء الفهم الذي يستوعبه وبما أن العلاقة بين الزمر وبين الدلالة علاقة بالاتفاق كانت لغة الفن لغة اتحاد لا لغة اتصال أو لغة تعيد لا لغة نقل وترايط وهذا هو ما تحققه ظاهرية الفن باعتبارها على ماهوتها التعبير الصوري وموضوعيتها الأدائية .

الباب الثانی
فلسفان علمیه

١ - الذات والعلم الحديث (حوار في صورة خطاب)

تساءل مندما في مطلع كلامنا عن هذا الواقع وعن تلك الحياة .. ما هي وما شأنها ؟ ولكنا مرتد دائما مدحورين فلا نلبث أن نشك فيما يحيط بنا وفيما نلمسه بالأيدي ونسمعه بالأذان . فليس أين تأتي هذه العكسة في الميول الإنسانية البعيدة الغور ؟ الواقع أننا حتى بازاء الواقع نفسه في مشكلة قد لا تطرأ على دماغ العالم ذاته تبعا لانهما كالمقواصل فيما هو بصيغته من البحوث والدراسات . أما نحن فإظنا من اليقظة - استغفر الله - بل من الغفلة بحيث تستهويننا كل اللوحات التي نمر بها في الطريق . شأننا في هذا شأن الأطفال تماما قد تكون أسئلتهم من التفامة مكان ولكنها مع هذا صبرة للآليات التي مرت بهذه الأشياء مثلت مئات المرات دون أن تحاول البحث في أمرها والنظر في شئونها .

لنا الله إذا ولكن لا يد مع هذا كله من السؤال والتساؤل . ما هو هذا العالم الخارجي الذي أنظر اليه من داخل جسيي خلال ثقب أو خرق يعلم الله مقدار صلاحيتها في الاعلان ومقدار فلاحها في النقل ومقدار ما تبدل في عملية الوصل بين عالمي الخاص وذلك العالم الخارجي من جهة وبشاط . فانا ها هنا مثلا أتحدث خلال كلماتي إل جماعة من الناس .. ولو ارتدلت إلى هسي قليلا كيما أتساءل من هم هؤلاء الذين يكونون هذه الجماعة لأرعبت .. ذلك لأني سأكون عرضة لأن يستل ذهني بصور وظلال قد لا أقوى على احتماها عندها تسحر إلى ذهني وحينما تنتائر في رأي دفعة واحدة - هذا من جهتي أما الخالصة أما من جهة من اسطر لهم هذا الكلام فسيفولون في التو واللحظة : لا بأس من المتابعة مع الانتغال بشئ آخر حتى ينتهي هذا الكلام .

ولكنني أصارحكم أنني لا أعرف من أنتم وإن هذا المسالم الذي سماركوس في أتم دخلاء عليه . والذي يطرا على ذهني الآن أنك لا تمثل حصك هذا بالسمة إلى وأما تمثل الإنسانية بحميتها في هذه الصورة البسيطة بل أكثر من هذا أنك تمثل هذا المجتمع الصاحب في فؤادي فلا تخرج عن كونك عالما آخر بازاء عالمي . وكان المعروض في هذه الحروق التي ررقتها من حيث لا أعلم أن مداني على أشياء خرساء في هذا الكون الضخم ولكنها . وأما . أوصلتني من حيث شئت أو لم أشأ بمحلوقات لها حياة كنك التي أحيها ولها خروق كنك التي أنعد من

حلالها الى العالم الصامت وتلك اسماء في أذهنها نسميها عقولا وتوجد في صدورهم كرات شاء لها القدر أن تنحسر بالظوب .

وأنا أعلم أن هناك من يريدون أن يسألوني الآن عن نفسي أنا وعن شخصي قبل أن أحاول الطر ففما هو في الخارج ، وأن ألهي بدائي فأحاول إن أعرفها كما يصحني الفلاسفة بذلك منذ أقدم العصور ، وأنا شخصيا كنت أود هذا من صميم قلبي في أول الأمر ولكن حال دون ذلك حائل . فأنني كلما حاولت أن أرتد الى نفسي بأحسا فيها عن شيء لم أجد سوى صورة لنفسي مصدره الخارج ولم أملك الا فكرة بقلتها عن شخص ما أو قرأتها في كتاب بالذات . أو هي وليدة امتساح من هذا وذاك . وإذا ما حلت نفسي أو أوعيت نفسي فأنني أقوم بتحليل نفسي لم أجد انصر على شيء اللهم الا هذه الهمسات الدينية التي تفيض بأسي أسير لهذه الأشياء التي توصلني بها الحروق وأسي صدي لها . وهناك حائل آخر وهو أنني حين أحصلها للتحليل سوف أعالجها كما لو كنت أعالج موضوعا . وحينئذ فقط أستقصر عرويتي الذاتية التي أنمير بها بن بقية الكائنات والأشياء . فانا شيء لذاته على حد تعبير سارتر في مقابل الأشياء في ذاتها وهي الأشياء التي لا تنقسم . ومن لم تكون الحوائل قد ساعدتني على اكتشاف معنى الذات .

الحق أنه من الصعب أن يؤمن الأساس بوجود شيء في الخارج على الرغم من أنه هو نفسه انعكاس لهذا الخارج ، والحياة نفسها كأنها أحسنت بهذا الخطر الذي يهدد الإنسان حينما يأخذ في التفكير عن مصدر ذاته ومصدر إيمانه بالعالم فأنرت أن شئت في قلبه الرعب الكفيل بأزعاجه وأن تزرع في نفسه الرغبات والأهواء التي تدفع به الى الاتهام الى الخارج دائما والفرق في بحر المحاحات والحوائج والأشياء . أخشى ما يخشاه المجتنب وأخوف ما تخافه الحياة هو هذا الوعي الإنساني الذي ينبه الى تلك العلاقة التي تربطه بالحياة والمجتمع .

والعلم كذا لا يتمتر كل هذا التعمر وكذا لا تقف تلك الوقفات الطوال سارح ويبعد اولا أشياء من شأنها أن تستهوي الإنسان منقذ الى المراحل الختامية دون القعود عن هذه الخطوات الذاتية في المعرفة في نظره على الأقل . ونانيا تراه يحاول بأساليب المعروفة أن يجعل من الموت الانسامة موضوعات كما فعلنا نحن قاما حينما قررنا أن الذات الانسانية هي انعكاس للعالم الخارجي . ولكنسه لا يحتاط كما احتطنا نحن ولا يسوق نفسه . وبالتالي يفقدها كل ما نشعر به في قرارة نفسها من ألوان القلق وصنوف الشك . وإذا كان مبرسون Movermann قد زعم

أن العلم وجودى فإنا من هذه النقطة لا ندع مجالاً لبل هذا القول ويقطع
 دابر الشك حول جماف العلم وانقطاعه عن الحياة . وبذلك يحكم على
 العلم بأنه ليس وجوداً على الإطلاق . فانه يعالج الذات الإنسانية نفسها
 على أنها موضوع ساتها شأنه على السحاش وساعة اليد ، وبالتالي يعده
 كل المائى الوجودية بمساها الصحيح . العلم بهذه الصورة لا وعى فيه
 ولا شعور يقره وإنما هو احصاد أو تسجيل ياتر لاشياء صائفة حالية
 من الانتباه . وإذا كان الأمر كذلك فيمكننى بذلك أن أعترف لكم بأن
 العلم هو مجموعة من الأوصاف الخالية من أى حكم . ذلك لأن الحكم
 يقتضى الربط والتمييز والربط والتميز هما من عمل الوعى والاسماء .
 والوعى بالانتباه من أخص ما تتأثر به الذات الشاعرة المدركة . الحكم
 اذا ليس مجرد الانكاس الحاصل فى النفس الإنسانية وإنما هو - إلى
 جانب هذا - بذل من الذات الإنسانية لمحاول أن يؤكد عن طريقه وجودها
 الخلقى وطابع ذاتيتها الأصيل .

ولقد قلت أنا أيضاً بأننى أخصص للحاج فى أكثر ما يشغل ذهنى
 من المسائل والخطرات وأنا أعود لأؤكد هذا القول ولكن على نحو آخر
 غير الذى يسير عليه العلم . فأنا حقا أعى فى نفسى وجود هذا الصدى
 أو هذه الانكاسات للعالم الخارجى . ولكنى فى نفس الوقت أتمسح بهذا
 وفى حالة شعورى بها أكون أنا سيد الموقف ما دمت أمتلكها . انتهى
 أفكر للمجتمع فضله فى أن تقل إلى مثل هذه الأشياء التى جعلتني أدرك
 وجودى الذاتى ولكنى فى نفس الوقت أظن أن أنسى حراً فى انتقاء ما
 أرى عنه من هذه الأصواء التى ترد إلى - وفى حالة ما نلج فى كيانى
 أكون أنا صاحبها وأنا المتصرف فى شؤونها والمامل على استقلالها على
 النحو الذى أشكوه وأهواه .

إن العالم الخارجى على هذا النحو يقدم إلى إمكانيات ومجالات كيمي
 أبداً لها من محقق ومن طائفتي الخاصة ما يصرفها عن جمودها وما يجعلها
 الوجود باطنى حي . قد تكون هذه المجالات محدودة وقد تكون
 الامكانيات ممتدة ولكنها مع هذا تدع مجالاً لاختيارى ، وكل وجودى
 ينحصر فى هذا الاختيار .

نعود إلى ما كنا نقرره بشأن العلم فى حد ذاته فنقول (انه قد حاول
 أن يشترك هو الآخر فى هذه المجموعة الطريفة التى تقدمها الحياة لأبنائها
 كيما تشغلهم عن أنفسهم وكيمي تصرفهم عن القلق الذى تدغره نفوسهم
 لأوقات الفراغ . فراه يحرج عليهم فى بعض الأيام بقبيلة فى حجم

البيضة ومع هذا لا تكاد نلقى بها حتى نغمر في مساحة واسعة من الأرض تصحوما عليها محوا وتبيد من فوقها امانة بامة . وكانت الغائزورة القديسة نحاول أن نستهيوك بخرابتها حتى نقول . ه قد الكف وتقتل ما به والف ه ولكي ايه عرابية هي تلك الى جانب عرابية هذه البيضة الحديثة . والواقع ان الحقيقة العلمية لحل هذه المسائل قد لا تفاجيء الانسان وقد لا نستدعي منه التعجب والاستماعة بقدر ما تفاجئه الغرابية الوضعية أو الحية . مثلها بالصيغ في هذا مثل صورة لفتان كبيكاسو من أصحاب المذهب التائري في الرسم الحديث . ومثلها ايضا كمثل آحان سيديس نبشيت على الكلايينيت أو كمثل تلك الصرخات الموسيقية التي تخرج من الأوتار أو التي تصدر عن الطبول محدثة في نفس الانسان دويا كافيا لأن يجعله يرتد الى عرائره من حجة فيشغل بها يجد في ارسائها من لغة ومن حجة أخرى هي تملأ احساسه وتفقد انتباهه أمدا طويلا الى أن تأتي مفاجاة أخرى .

الانسان بكل عراحة مريض واذا كان طبيعيا فالثانية بهذه المرحلة الخطرة التي يمر بها . والعلم في بدعه ليس اقل تطرنا من الموسيقى والتصوير والآداب . كل ما يحاول اللاشعور المشتري اظهاره في الميادين الفنية التي تصطبغ بالذات وتتاثر بالمزاج الفردى يقطع على العلم ويظهر من فوق سطح التفسيرات الوضعية المختلفة تبعا لأنها هي الأخرى ولينة الحس . ان عرس الانسان اليوم هو الارتكان الى هذه الأدوات السطحية وحدها دون أن يرجع الى ذاته ليستأنس برأيها في المشكلات التي تعرض عليه . والمدينة الحديثة تحاول أن تحمي عنا حقيقةنا الانسانية بهذه الآماليب المختلفة وهذه الوسائل المصطنعة من أجل نفي ذواتنا والالتفاف بالمستعصرات التي تقدمها اليها الحروق . أما لا أذهب مذهب التقديريين في العلم من يقولون بأن الحواس زائفة بل أو من بأنها حقيقة و«موصلة جيد» على حد تعبير علماء الكهرباء . بل اعترف بأنها المملكة الانسانية الوحيدة التي ينسحق لنا دائما ان نتبع اسقاطاتها .

واتا لا اعتقد في ان الانسان في مثل هذه الظروف لا يد من أن يخرج عن هذا الطلاق كيميا يؤلف ان كان ثابتا أو يصور ان كان نشا أو بشي لان كان ملحقا وانما من الضروري جدا بالنسبة اليه أن ينصق هذه الأحاميس ماجمعها فيحاول أن يعبر عنها التعبير اللازم بالنسبة للوصع الحضارى . نحن أبناء هذا اليوم بكامل صفاته الرمنية وبكامل كيفياته الحضارية ولا بد من أن نؤقيه حظه من التمسح سادته التي يقدمها لنا . مكتوم علينا ان نواجه ونحسا لم يواجهه جيل من أبناء الاجيال السابقة .

ولعلنا نستخلصنا في العصر الحاضر وحده أن نذكر حقيقة الدور الذي
تلعبه الحقائق الحسنة تحت تأثير المؤثرات المتوالية .

يقول مورتام Mortarm (١) أن مصيبة المنهج التجريبي تأتي
من اعتماده التام على الحواس التي هي دائما موضع نقد وبمزيد والتي
نصرص شهادتها دائما للهرء والسدى . ولكن الواقع أن هذه هي ارفع
مسيراته فكما يقول جيمس جيمس (٢) « بهذه الامكانيات نرى أنه يمكن
أن يكون منبع واحد ممكن للمعرفة فيما يتعلق بالخصائص الخاصة بماننا
وأقصى به التجربة والملاحظة ، وأن هناك جهجا واحدا فقط لتحصيل
مثل تلك المعرفة وأقصى به المنهج العلمي . وهذا صحيح ولكن بقي أن
يسجل العلم حصبا لتأثير المتواليات. للوثية على الحواس وقدره العكر
جيداً على اكتشاف المعنويات في حضم المساهدات الكثيفة » .

فالواقع أن ظل الداتية يسقط على التجارب الحسية التي يقوم بها
الانسان . والتجربة هي عبارة عن الاحساس بسء صفا اليه الحكم .
فالحكم أساسا بالنسبة الى التجارب التي تقوم بها وعن طريقة تعتمد الداتية
الى باطن العلم وال اصل كل معرفة مهما كانت صلتها بالحواس . ومن
ذلك الموقف أو قل عن هذه الوثيرة أعلى بوي Bouty في كتابه عن
الحقيقة العلمية (ص٧) « أن العلم وليد الروح الانسانية . . وليد
ملائم لقوانين فكرنا ومكيف مع العالم الخارجي . وهو يقدم لنا واجهتين:
اولاهما دائية والثانية موضوعية وكلاهما في لزومه متساو مع الآخر تبعاً
لأنه من المسحيل بالنسبة اليها كذلك مهما يكن الأمر أن يشير قوانين
روحنا عن تلك التي ترتبط بالعالم » . وهذا الموقف أشار اليه بيزر
Bizer « إن قال - أنه لا يمكن اولا أن يسال عن الحقائق العلمية أنها
هي هي الحقائق العلمية . فالانتقال في هذا الميدان التطبيقي الصغير الى
المجال العمل الكبير يحتاج الى مقلة فكرية أخرى . هذا من جهة ، ومن
جهة أخرى نلاحظ أن الانسان في جملة التجارب التي يقوم بها اما يبدأ
دائما من وجهة نظر مختارة مهما كانت درجة الموضوعية في المادة المدروسة .
ومن هنا ذهب دوهم Duhem في كتابه عن الحقيقة الفيزيائية الى أن
ظل الداتية يسقط على ملاحظتنا للمظاهر ولا يمكن أن ننظر اليها
كمعطيات ماقية في ذاتها أو مجرد احساسات خالصة (٣) » .

(١) مورتام : العلم الفيزيائي للعصرية من ١٩٠٣ .

(٢) جيمس جيمس : الفيزياء والفلسفة من ١٩٠٩ .

(٣) مجلة الفلسفة والعلم عدد ابريل سنة ١٩٤٧ .

وهذه الغاية التي تحتل عنها هي نفسها التي جعلت العلم يظهر في العصر الحاضر بهذه الألاعيب التي هي شبه بلاعب العنق والآداب سواء بسواء - وليس خريفا أن يكون العلم كذلك - من الملاحظ أنه من صير الانقلابات التي حدثت في تاريخ الفكر اليسرى أن صار التجاوب بينه الانتثار الفلسفي والأفكار الغريائية متسرا وسريعا - فالفلسفة والعلم الطبيعي كانا في العصور العديدة مرتبطين ارتباطا وثيقا ومع هذا فإنهما لم يكونا متجاوبين على النحو الذي نجده في العصر الحديث - أما اليوم فلا تكاد تظهر فكرة في الفلسفة حتى تجد من سابعونها في ميدان العلم الخالص ومن يحاولون إثباتها بالتجريب الملهجي - مثال ذلك تلك التجارب العلمية التي يحاول العلماء الروس عن طريقها إثبات فكرة الديالكيتك وأنها داخلة في التكوين الأساسي بالنسبة للمخلوقات والكائنات وعناصر الحياة (١) ولا ننكح الفيزياء المعاصرة تنطق بعقيدة في الطبيعة عن المادة أو الأثير أو الكوانتا (الوحدات الكمية) حتى تظهر لها مقادير في عالم التعميم الخالص - ولتصرب لهذا مثلا يتصل بفكرة التجربة - فإنه إذا كانت الجسيمات أو الكهارب تسير بغير ضابط مضبوط بالسلسلة لمستقلها فكيف يمكن أن تكون بمنجبة فاطمة أو باؤتومانيكية رتيبة - وقد يكون لنا الحق مثلا في الظواهرات العامة التي تجري على مساحات شاسعة أن نتحدث عن حركية رئيسية *fonctique* - في الظواهرات الخاصة بالمقاييس الحرية حيث تلعب الوحدات الكمية *quanta* دورا أساسيا فإنه من العسير أن نتحدث عن رقابة أي عن حركة خالية من الحيوية الديناميكية -

وفي هذه الناحية يظهر لنا فرق أساس بين الفيزياء القديمة والفيزياء المعاصرة من ناحيتين أولا من ناحية أن التراط بين الأفكار الفلسفية والأفكار الفيزيائية وبق اليوم أكثر مما كان في أي يوم قات - وثانيا من ناحية أن الفيزياء القديمة كانت تأخذ بفكرة الختمية في الظاهر ولدت بخلاف الفيزياء الحديثة - والواقع أن هذه المفكرة الحديثة في الفيزياء أساء حتى صمدت لفكرة الحرية التي شلت على سماء هوم وكايت ورس جاء بعدها خاصة من الفلاسفة اليهوديين خصوصا في المدارس المعاصرة - والاحتمال هو الاضطراب الاثنية لدى العلماء اليوم والترجيح - مجرد الترجيح - هو الأسلوب الذي لا يفتأ يقول به كل من يشتغل بالمسائل المنهجية في الفيزياء على الخصوص -

وأما لا أريد أن أقطع على العلماء أحلامهم ولكنني مع هذا أطلب إليهم

(١) كلف - شمس ومن البداية الجديدة في ٧٧ في المؤلف بودوستوك وباجرد.

بِسْؤَالِهِ بَسِيطٌ فِي هَذَا الْمَسْئَلَةِ : هَلْ يُمْكِنُ أَنْ نَسْلُمَ بِالْإِحْتِمَالَةِ فِي الْعَمَلِ ذَلِكَ ؟ الْوَاقِعُ أَنَّ الْفَرْيَاءَ الْقَدِيمَةَ كَانَتْ أَكْثَرَ دَقَّةً فِي هَذِهِ النَّاحِيَةِ لِأَنَّهَا حِينَ اسْتَمْسَكَتْ بِالْجُزْئِيَّةِ كَانَتْ تُؤَيِّدُهَا مَسْلُوبًا وَفَكْرِيًّا . أَمَّا الْيَوْمَ فَمَنْ الْمَصِيبُ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمَ بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مَا . أَنَّهُ يُؤَيِّدُ بِالْإِحْتِمَالِ مِنَ النَّاحِيَةِ الْفَكْرِيَّةِ الْخَالِصَةِ . أَمَّا فِي الْعَمَلِ : فَإِنَّهُ إِذَا أُتْبِحَتْ بِ كُلِّمَا أُصِيبَ إِلَيْهَا ج. مِنَ الْعَوَاصِرِ فَإِنَّهَا دَائِمًا فِي الْحِسَابِ الْعَمَلِيِّ تَكُونُ كَذَلِكَ وَلَا مَمْرُوعٌ لِلْإِحْتِمَالِ هَذَا (١) . هَذَا مِنْ نَاحِيَةٍ وَمِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى فَنَلْزِمُ أَنَّهُ يُوجِبُهُ هَذَا ضَرْبٌ مِنَ التَّعَمُّيمِ الَّذِي قَدْ لَا يَجْدِي إِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْأَمْرِ مِنْ وَجْهَةٍ ظَنَرْنَا لَا نَسْلُمُ إِلَّا بِالتَّوَاتُؤِ وَالْأَدْلَةِ الْجَزْئِيَّةِ . وَمِنْ الْمُسْتَحْبِلِ أَنْ نَقْطِعَ بِأَنَّ هَذِهِ الْجُزْئِيَّاتِ الصَّغِيرَةَ فِي حُرْمَتِهَا تَسْطِينًا دَلَالَةً وَتَحْصِيرًا لِمَسْ مَا يَحْدُثُ فِي الْمَجَالَاتِ الْوَاسِعَةِ النُّطَاقِ . مِنَ الْعَمَلِ أَنْ تَحَاوَلَ تَطْبِيقَ مَا يَحْرَى عَلَى مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ أَوْ الْفُرَاتِ بِالْأَدَاتِ عَلَى مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ وَالْفُرَاتِ الْآخَرِ : هَذَا مِجَارَفَةٌ فِي انْقِلَابِ إِلَى الْحُكْمِ وَاسْتِحْلَاصِ الْعَبْرَةِ . وَلَكِنَّهَا عَلَى كُلِّ حَالٍ وَسِيطَةٌ الْإِحْتِمَالِ إِلَى عَمَلِ اسْتِنْقَاطِ نَاقِصَةٍ فِي الْعِلْمِ الْخَاصِ .

وَالْأَمْرُ الَّذِي يَبْأَيُّهَا الْعِلْمُ الْخَاصُّ بِفِكْرَةِ الْإِحْتِمَالِ الَّتِي سَادَتْ فِي قَرْنَيْنِ فِكْرَةِ إِحْتِمَالِيَّةِ السُّلُوكِ الْفَرْدِيِّ فِي الْمَجْمُوعِ . لَيْسَ هُنَاكَ شَيْءٌ نَاسِئٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى السُّلُوكِ الْخَاصِّ بِالْفَرْدِ أَوْ بِالْمُجْمَعِ . وَالْمُحْتَمِلَةُ أَوْ الْجُزْئِيَّةُ لَمْ تَعُدْ قَادِرَةً عَلَى النُّفَازِ إِلَى جَوْهَرِ الْإِنْسَانِ أَعْمَاءَ ابْتِكَارِ التَّصَرُّفِ أَوْ السُّلُوكِ . أَنَّ الْأَرْضَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِنَا لَا تَعْرِفُ الثَّبَاتَ وَالْفَرْيَاءَ الْكَوْنِيَّةَ مَنظَرًا إِلَى الْخَاصِّ مُوسَّعًا مُسْتَحْبِلًا وَالْقَوَائِنَ الَّتِي بَوَاضَتْ عَلَيْهَا الْمِيكَانِيكَا الْقَدِيمَةُ لَمْ يَعُدْ لَهَا وَحُودٌ وَلَمْ يَعُدْ عَتَرَاتُهَا فِي الْوَقْتِ الْخَاصِّ . وَكَذَلِكَ عِلْمُ الْإِخْلَاقِ وَالْإِجْتِمَاعِ تَقَعَتْ جَرْمِيَّتُهَا وَصَارَتْ تَسْمَى لِمَجْرَدِ أَحْكَامِ التَّوَقُّعِ .

رَقَدْ يَمِيبُ الْكَتَبُونَ عَلَى الْفَنُونِ أَنَّهَا إِحْدَارَتْ حِينَئِذٍ أَرَادَتْ أَنْ تَصَوِّرَ أَشْيَاءَ شَائِذَةً غَرِيبَةً وَأَنْ يَمِيرُوا عَنِ الْمَعَانِي فِي صُورَةٍ مَعْكُوسَةٍ أَوْ مَقْلُوبَةٍ وَلَكِنْ فَلْيَتَرَفَّعُوا وَلْيَتَصَوَّرُوا لِنَفْسِ هَذِهِ الرُّوحِ مُتَجَلِيَةً فِي أَرْوَاحِ الْإِحْتِمَالَةِ . أَنَّهَا قَدْ غَرَابَتْهَا لَا تَقْلُ عَنِ غَرَابَةِ التَّصَاوِيرِ وَالرُّسُومِ الْفَوْقِ وَاقِعَةٍ وَالْوَحْشِيَّةِ وَلَا تَصْغُرُ رَأْيَةً عَنِ رَقِصَاتِ السَّمَا وَالْبُيُوجِ الْرَّجِي . وَلَا تَنْزِلُ دَرَجَةً بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْقِصَصِ الَّتِي كَتَبَهَا جَانُ كَوِكْتُو وَسَارْتَرِ . سِيسُونُ دِي بُوْفَوَارِ كَالْأَمَادِيِّ الْقُدْرَةِ وَالْأَدَبِ وَالطَّاعُونَ . وَلَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَعْزَلَ عِلْمُ الطَّبِيعَةِ عَنْ هَذَا الْحُكْمِ الشَّامِلِ (٢) .

(١) حَسْبُونِ بِشَلَار : الرُّوحُ السَّامِيَّةُ الْقَدِيمَةُ ص ١٠٨

(٢) لَوْنِ هَايزِنِيخ - الطَّبِيعَةُ فِي الْفَرْيَاءِ الْخَاصِّ ص ٩

بهذا أستطيع أن أحكم على العلم بأنه يخضع للحاييس ذاتية من الطراز الأول وأنه يعبر عن معاناة الإنسان أبلي معبر ، في الأفكار المعاصرة التي يتصصب لها ، وإذا كانت فكرة الحتمية في المصور القديمة أو إلى زمن قريب قد وجدت تأييدا لها من جانب العقلانية التي صادت في ذلك الحين فإن فكره الاحتمال على العكس من هذا إنما بعد تأييده وحمايتها اليوم من المنهج الوجداني والمادية العاطفية في الإنسان .
أو بعبارة أخرى أكثر إيحازا أنه حينما صاغ المنطق الأرسطي وذهب عقلانيه التي كان يرددها أكثر أن يحصل هذا الاطلاق في تاريخ العلم وفي تاريخ الفيزياء على الخصوص .

وقد يظن البعض منكم أن تدخل الرياضة في حياتنا وأساليب تفكيرنا من شأنها أن تتعارض مع ما كنا قد قلناه بشأن سيادة الفاحية العاطفية أو الجانب الوجداني في الإنسان . ولكن مهلا فسوف نرى بعد عملية تحليل صغيرة من الجانب الرياضي في الاستدلال شديد الارتباط بالمادية الوجدانية حتى ليمكن القول مقنعا بأن كل عملية استدلالية لابد لها من بطانة وحدانية . مجرد ثابت أن أ هي ب لا يتم إلا بالتعاون مع الأسس الوجدانية في نفس الإنسان . والواقع أننا إذا اعتمدنا على الاستدلالات المنطقية والأدلة العقلية وحدها لن نصل إلى حقيقة واحدة وسنظل في دائره متساغرنا الخاصة مفعلا علينا دون أن نربط بين ما يدركه وبين ما يدركه الآخرون . ولا ندعها هنا هي هذه البطانة الوجدانية كما نخرج من المعركة المنهجية . لا بد من عوامل أخرى من أجل خروج الذات من عزلتها وهذه العوامل هي :

أولا : توفر عملية تسليم نفسي أو انكالية . لها كل الصفات الوجدانية اللازمة لأية عاطفة كما تكون لها هذه الصفة .

ثانيا : البقطة الأولى إنما وجدت نتيجة لهذا العامل الذاتي وهو التي أريد أن أعيش وأن هذه الرغبة قد تغلب على كل رغبة أخرى . ولذلك أقمي في سبيلها عن أشياء كثيرة يهدد حياتي في كل لحظة وتهدد السات التي يجب أن تتسم به معارفي الخاصة . وهذه هي التي سميتها بمسألة الاتكال وهي عملية وحداية خالصة تعينك على تقويت العزم أمام النتائج المنطقية والوقوع تحت الاحمال النغيلة التي تكومها الأحكام والتقديرات العقلية .

ثالثا : هناك عامل ثالث انطبع اليه طبيعتي التي تنزع إلى الكمال وتميل إلى تعويض المهد . فانا لو حاولت التفكير في كل خطوة ومي كل موقف لاصعب على القيام بأعمال تلزمني الحياة بأن أقوم

مهما • لذلك استند طغائيسا الى حملة من العادات التي تريحني من استمرار بدال الجهد الواعي المدقق • (١) فامنى لا استقرى بنفسى كل جرنية حربية ما يدور حولى وحسبى ان أعلم عن هذا انه كذا وعن ذاك انه كذا ثم أجمع ذلك كله في قضية كلية • وحاجتى ماسة الى أن أستعين بغيرى في وضع هذه القضية الكلية • ولذلك يلزمنى قبل الايمان بقضية كلية أن أؤمن بوجود أفراد أو عقول أخرى تدرك كما أدرك أنا تماما • وهذا العمل نفسه يحتاج الى وسع قضية لديه أخرى وليس من معينى عليها ؟ لا شيء غير نفسى • اننى أريد أن أمضى في حياتى وأريد أن أستعيد من هذا العالم الذى أعيش فيه وأريد أن أصل الى معرفة مشتركة تكون أساس التعامل فى الحياة • هذا فصلا عن اننى أشعر بمجرى فى هربتى عن الايمان بالنفس بكل جزئية جرنية وفضلا عن اننى أميل بفطرتى الى نوع من الكسل • ومن هنا تحاول النفس أن تعوض كل هذا النفس بنوع من الافرازات العاطفية التى تبعد اللسان عن التفكير المنطقي الفصل •

لهذا قلنا عن الرياضة انها تعتمد اعتمادا أساسيا على بطانة وجدانية وليس هذا هو السبب الوحيد فان الرياضيات بطبيعتها في حد ذاتها تقوم على نوع من الإنكامل الذى سميت الاشارة اليه • ولن نتعدنا هذه الاستدلالات القياسية التى تقوم بها أو هذه العمليات العقلية ابداً التى نراها فى كتب الرياضيات عن حقيقة العمل الانسانى المسك بإطرافها وعلى هذا الأساس قامت التربة النعسانية في اربابها وفى المطلق «نى السواء • ولنعد الى أصول الرياضة فى حينا قديما • سنرى فى التو أنها تقوم على بديهيات أو مسلمات • والرياضة كما نتفهم تستلزم وجود هذه البديهيات بعد مناقشة ولا بحث ولا دلائل عليها سوى ما نمتاز به من السبابة وما نحمل فى نفسها من معقولة • وذلك لأن البديهية لا يمكن أن تخضع للقياس المنطقي أو الحساب العقلى الدقيق • وما دعت تقتنع بصلق البديهية التى تبنى عليها كل العمليات الاستدلالية فلا بد من الثقة فى كل ما يترتب أو كل ما يبنى على تلك المقدمة • كذلك من ناحية ثانية يمكن أن نلاحظ بوضوح كيف أن فكرة اللامتناهى تلعب دورا رئيسيا فى الرياضيات وفى الحساب والمذهب العقلانى لا يمكن أن يرضى عن مثل هذا الوضع لأن اللامتناهى خارج عن نطاق العقل ولا يمكن أن نضعه فى حدود معقولة • أو على حد التعبير الحديث فى كلام أصحاب المذاهب اوسميته لا يمكن أن يقال • ها هو ذا • اما الرياضيات فشرط لازم

(١) جرى أولئكارة ٢ نظم واقصى فى ٢٩ •

بالنسبة إليها أن تضع اللا متناهي في هديرها تبعاً لأنها تسفل بالأعداد
والمساحات والسطوح وكلها عسير الصبغ والحصر العاطفي .

ننظر مقدماً في الحتمية فنجد أنها كما يقول جيسس جينز منه مد
فشلهم عن شعور حيواني في الإنسان . امك بالقطرة كنا وجئت راحة
في مكان انست ابه واعتدت التردد عليه وهذا على اعتبار أنه لا يمكن
أن يحصل على غير ذلك حاصل ما . انك نشعر دائماً انه كلما توفرت
شروط طبيعية معينة تحقق الناتج الذي نأمل فيه . والكلب من جهة
الناحية تراه يأنس دائماً الى المكان الذي يعتاد المرور عليه كل يوم ويجم
فيه مجموعة وفيرة من العظام سواء عرساً أو بتدبير واحد من الناس .
ولذلك هناك شعور كامل بالحتمية لدى الحيوان ولعلنا نحس جميعاً بشعور
الاستعراب أو الدهشة لدى الحيوان حينما نفتقد شيئاً كان يتوفر وجوده
كلما أحس يدور صاحبه منه ساعة الظهيرة . ولكن ووا أسفه لا يستطيع
الحيوان ان يقصر مفرق شيء في كل يوم وعدم توفره يوماً ما من الأيام .
ثانياً نراه شاعراً تماماً ملاحظة الشروط الطبيعية في البيئة التي يتوفر
ساعتها الطعام حتى ليكاد يكون آلياً في تنوع الاوضاع من حوله .
وهناك الميزتان ليسا متوفرين لدى الإنسان فالترابط بينه وبين
الظواهر المحيطة به ليس كاملاً بل يكفئ جزئيات يشتم منها دلالة
الحصول لما يتوقه . كذلك من ناحية أخرى هو يحاول تفسير غيابه
شيء توقع حصوله في وقت كان ينبغي أن يحصل فيه .

ومن هنا استطاع أن يقرن في دماغه بين الظواهر المحيطة
والدلالات المصاحبة وبين قوى غامضة خارجية لا يعلم معيها ولكنه
يشاهد تأثيرها في رزقه وفي الحالات التي يرحى وقوعها . وثلاً هذا
الاستقاط الوجداني على الأشياء لما أمكن الخروج من دائرة الفكرة التي
تقول بالحتمية . ذلك لأن الحتمية وليدة المنطق العقل الخالص الذي يبتدعه
الإنسان بدون تدخل من الجوانب أو الملكات الأخرى (١) . ذلك انه أدخل
أرادته ليساً حوله ولكنه كان متواصلاً مع هذا لأنه لم يكن يحقق رغباته
بنفسه وإنما عن طريق الأرواح التي آمن بوجودها والآلهة التي اعتقد
فيها . وعن طريق هؤلاء حيماً كان يحاول تحقيق ما يصبو إليه
بواسطة هدايا يتقرب بها وذبايح مفتديها عند الأبواب في المأبد وسط
السوق أيام الاحتفال بالعيد .

(١) مثلاً الروح العظم المدينة من ١٩٢٠ . وراسح ايضاً كتاب فون هاوك عن الثور .
الطبعة في المئ من ١٩٦٠ .

ومى هذه الناحية التي أدخل فى فكره أن الحتمية إما هى وليدة
 التصرف الإلهي وأن الله قادر على أن يجعل بنظام الكون حسب أعمال
 الإنسان الخيرة أو الشريرة بدأت عروص الحتمية بهوى ، وبدا سمور
 بالإحتمال فى مظاهر الكون يتجسد لدى الإنسان ، ذلك الاحتمال وضعه
 الإنسان فى التاريخ القديم على الهدايا والمتاعك التي يتقرب بها إلى الله .
 أما بعد هذا فقد أولف هذا على إرادة الله عن النفس ولطيف أنشائه على
 الطبع الإنساني أو الرغبة الكامنة فى قلوب الناس .

ولهذا سحر لاسعجب حينما نجد رجلا كالغزالي يكون أول فيلسوف فى
 العالم يظن على الناس هذه الفكرة ، فكرة الاحتمال ، فانه فيما لا يساه
 بانه وبأنه يتصرف فى شؤون الكون رأى هذه الظواهرات فى الكون سطوع
 باروده الخالصة استطاع أن يتتبع من هذه الأصاير برتابة هذا الكون
 ويتعمق الجزئيات فيه بعضها على بعض وأن يصرح بالإحتمالية لأول مرة
 فى تاريخ الفكر البشرى . وسحر يقول لأول مرة وبهى والقوى لأن هيوم
 الذى جاء بعد ذلك فيلسوف هادى أولا وقبل كل شيء وهذه الفكرة ليس
 من السهل أن تمرزح عن تلقاء نفسها فى عقل انسان مؤمن بالمالم
 المحسوس فقط ويؤمن بالظواهر العلمية الطبيعية فى تكرار الوقائع . (١)

ولسا هنا يصعد اثبات هذه الناحية - ناحية تأثر هيوم بالغزالي -
 وإسا نحن يصعد النظر فى الأصل الذى نشأت عنه الاحتمالية فى الفكر
 الإنساني . ومن ذلك رأينا كيف أنها خرجت من عقل الإنسان حينما نظر
 إلى الظواهرات من حوله لا على أنها تحيط حيط عشواء ولا على أنها يترتب
 أجرامها بعضها على بعض وإنما باعتبارها واقعة تحت تأثير الأرواح التي
 قال عنها طاليس أبو الفاسقة أنها تملأ الجو . ذلك هو الأصل فى فكره
 الاحتمال وهو أصل لا يشرف بهال من لأحوال . ويمكن أن يعرف منه
 ثلما أنها فكره توقفت على إيمان الإنسان بإرادته وهو يهدى إلى الإلهة
 القضاة من الدين . ولكن الإنسان فى ذلك العهد لم يكن من القوة
 بحيث يحافظ على هذه المكانة الثالية لإرادته ولشخصيته فأوضعها يد
 الإلهة .

ومن هنا كله نرى كيف تفعل الذات الإنسانية بالعلم وكيف تؤثر
 فيه . وإحتمالية الظواهر الطبيعية تسأ من عدم إمكان افتراض الجرمية

(١) من الباب - ج ١ - من كتاب "الغزالي" على عهد من فلاسفة الغرب ومن الباب أيضا
 أنه شرح إلى الله ص ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ ، ١٤١٠ ، ١٤١١ ، ١٤١٢ ، ١٤١٣ ، ١٤١٤ ، ١٤١٥ ، ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، ١٤١٨ ، ١٤١٩ ، ١٤٢٠ ، ١٤٢١ ، ١٤٢٢ ، ١٤٢٣ ، ١٤٢٤ ، ١٤٢٥ ، ١٤٢٦ ، ١٤٢٧ ، ١٤٢٨ ، ١٤٢٩ ، ١٤٣٠ ، ١٤٣١ ، ١٤٣٢ ، ١٤٣٣ ، ١٤٣٤ ، ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ ، ١٤٣٧ ، ١٤٣٨ ، ١٤٣٩ ، ١٤٤٠ ، ١٤٤١ ، ١٤٤٢ ، ١٤٤٣ ، ١٤٤٤ ، ١٤٤٥ ، ١٤٤٦ ، ١٤٤٧ ، ١٤٤٨ ، ١٤٤٩ ، ١٤٥٠ ، ١٤٥١ ، ١٤٥٢ ، ١٤٥٣ ، ١٤٥٤ ، ١٤٥٥ ، ١٤٥٦ ، ١٤٥٧ ، ١٤٥٨ ، ١٤٥٩ ، ١٤٦٠ ، ١٤٦١ ، ١٤٦٢ ، ١٤٦٣ ، ١٤٦٤ ، ١٤٦٥ ، ١٤٦٦ ، ١٤٦٧ ، ١٤٦٨ ، ١٤٦٩ ، ١٤٧٠ ، ١٤٧١ ، ١٤٧٢ ، ١٤٧٣ ، ١٤٧٤ ، ١٤٧٥ ، ١٤٧٦ ، ١٤٧٧ ، ١٤٧٨ ، ١٤٧٩ ، ١٤٨٠ ، ١٤٨١ ، ١٤٨٢ ، ١٤٨٣ ، ١٤٨٤ ، ١٤٨٥ ، ١٤٨٦ ، ١٤٨٧ ، ١٤٨٨ ، ١٤٨٩ ، ١٤٩٠ ، ١٤٩١ ، ١٤٩٢ ، ١٤٩٣ ، ١٤٩٤ ، ١٤٩٥ ، ١٤٩٦ ، ١٤٩٧ ، ١٤٩٨ ، ١٤٩٩ ، ١٥٠٠ ، ١٥٠١ ، ١٥٠٢ ، ١٥٠٣ ، ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ ، ١٥٠٦ ، ١٥٠٧ ، ١٥٠٨ ، ١٥٠٩ ، ١٥١٠ ، ١٥١١ ، ١٥١٢ ،

في أي شيء وحرية الانتماء نشأ من عدم القدرة على تثبيت السلوك لدى الفرد أو لدى الجماعة .

إن الإنسان هو وحده الذي يفتح لنفسه السبيل إلى معرفة هـذا العالم والطرق فيما يحيط به . ولذلك فهو من هذه الناحية يوفر لمثله الصفة الإيجابية . ولكن العالم ليس فيه أكثر مما فيه ولا ينمى شيئاً . لا أعني بذلك تلك النظرية الطبيعية القائلة بأن المادة لا تعني وإنما أعني تلك النظرية البيولوجية التي تقول بأن الكائن الحي من علامات حياته النمو . فالمعالم إذا يتصرف بالحيات وسواء اتعمل جرمه من أي مكان لم يكن فيه أو لم يتعمل فهو لا يعرف شيئاً عن هذا . كذلك الأوصاف فوق وتحت ريس ونسأل لا صفة لها ولا معنى . فلما جاء الإنسان ونظر إلى العالم كسبه الوجود بالمعنى الصحيح . ذلك أن الوجود هو الشيء والنشئ لا يأتي إلا من الإنسان أعني الذات المدركة . ما معنى الحركة لو لم يكن الإنسان ؟ ما معنى الارتفاع إن لم يكن الإنسان ؟ . وبالتالي يمكن أن نقول : ما معنى مشاهدات الطبيعة إذا لم نضمها الذات المارفة بكل شجاعتها والتفانياتها بل ما معنى التطور نفسه ما لم يوجد الإنسان ؟

ولكن يوجد سؤال أقوى وأهم . هل بسرت الطبيعة وجود الإنسان لكي يعقلها وهيئاته ليراهما ويتفكر في أمرهما ؟ هل شكلت الطبيعة الإنسان على هذا النحو ليبدل اهتمامه بها شأن كل أم مخلوق ؟ هل لا يبدو وجود الإنسان أن يكون مظهراً إعتقالية الوجود في ذاته ؟

٢ - المادة العقلانية ورومانتيكية العلم

ولد جامستون باشلار Gaston Bachelard صاحب مذهب المادة العقلانية في بار مير أوب في فرنسا سنة ١٨٨٤ . واستغل موظفاً في مكتب البريد في ريمز بعد انتهائه من الثانوية العامة . ثم قام بأداء الخدمة العسكرية وعاد بعد أدائها للعمل في باريس . واستعمل وقت فراغه للحصول على خمس شهادات في العلوم . وأوشك أن يصبح مهندساً لتفريغات عندما استدعى للجيش مرة أخرى بعد قيام الحرب العالمية الأولى . وظل بالجيش خمس سنوات كاملة . وبعد تسريحه من الجيش غير اتجاهه بالمرء واشتغل بتدريس الطبيعة والكيمياء في مدرسة بار مير أوب إلى الشرق قليلاً من باريس . وهي مدينة على نهر الأوب أحد روافد السين .

وخلال فترة التدريس امتدح للحصول على الليسانس فناله سنة

١٩٣٠ كما حصل بعد ذلك على الاجر جاسيون في الفلسفة سنة ١٩٢٢ . وبعد ذلك تقدم برسائلي الأولى عن المعرفة المتعارية (١) والنايه عن دراسة تطور احدى مشكلات الفيزياء (الانتشار الحراري في الاجسام الصلبة) (٢) ليبن دكتوراه الدولة . فحار عليها سنة ١٩٢٧ وعيى في سنة ١٩٣٠ استادا بجامعة ديجون وظل بها حتى انتقل الى جامعة السوربون في سنة ١٩٤٠ . واصبح من سكان شقة متواضعة بطل على ميدان موبير باحدى عمارات الحي اللاتيني على بعد عشر دقائق من مبنى الجامعة . وحتى صرت من تلاميذه في رسائلي عن مطلق تفكير ايراضيه سنة ١٩٥٢ ترددت عليه مراب سيرة في مسعته تلك . وان يعيش بها مع اسمه سوزان باشلار التي صارت بدورها استاذة للفلسفة بالسوربون ومؤلفة أهم الكتب عن فلسفة هو سرل . وكانت زوجته قد توفيت مماش حياة منفردة مع اسمه . وكان يلقاني في كل مرة في ملابس العمل بالبيت وهي عبارة عن جاكته ذات خروفي في اكمامها عند كوعه وينظرون بمسكه بكرافتة قديمة مع حل حزام الوسط .

وكان قصيرا عريض المكبي ذا شعر مسرسل ولحية طويلة هريفة وشارب كثيف . وعنده أعلى الفه نديب رفيع يجاور عينه اليسى ويتوسط جبهته المنبسطة . واذا انطلق في محاضراته تكررت نظراته نحو النافذة المعلقة وارتفعت الكلمات على لسانه ارتصادا متتدا وهي تنبثق من أعماق حلقه . وكانت ملابس عادية الا في بعض أوقات العصر حين يخرج لمرهته مع ابنته . فيلبس حينذاك ملابس سوداء ويصمغ على رأسه قبعة سوداء عالية يرفقها للتحبة أمام كل من يحييه من معارفه . ونزهته المفضلة كاتب تنتهي بالجلوس في الجو المناسب على منضدة أمام مفهى يتسارع المدارس من شارعى شامبوليون والسوربون . وتجد أمامه حينذاك كوبا من القيرة الصغرى .

واسمدي الحظ بالدراسة عليه طول اقامتى بباريس حتى وقع العمودان التلاتي على مصر في سنة ١٩٥٦ . وكان يحتاج في فترات الراحة بين المحاضرات الى بعض اوراق من مكتبه او من سجلات الجامعة فيدفع أمامه نابته استاذة المنطق بالجامعة لتسرع بدورها عدوا الى حيث تؤدي له طلبه كائسا يعامل طفلة بينته . وحياته ومحاضراته نموذج حقيقي للعالم الذي جمع أقصى أسناد المعرفة في الرياضيات والآداب

والعلوم والفلسفة . وجمع الى بساطته دقة علمية لم توجد وحرصا قويا على تنفيذ الافكار الفلسفية تنفيذا منهجيا واعترازا حادا بالفكر الميتافيزيقي الخالص . وكان يكره الفلسفات عبر الاصول وغير المتماشية مع منطق البحث الفرنسي في الأسلوب والتنظيم والامانة كما كان يزدري الوضعية المنطقية ولا ينفك عنها . وأتاح في دراسة الأجر جامعيون بالسوربون وصنى الى خلفته في منهج تاريخ العلوم ومساهماتها الذي كان مدبرا له . واشترك في العهد بمصر المحاضرات في السوربون تحت اشرافه المباشر .

وباشلاز هو مركز النقل للفكر الفلسفي الذي حصلت لديه كل مذاهب العصر من طاهرية ووجودية وسيبرالية وحليلية نفسية ورومانتيكية صاعرية وتطورية وسببية ومعدية . وحاصر عقله تجربة المطلق والعلوم والرياضيات البحتة واجتار معارف هذا الجيل كخلاصة لفكر سالف وكداية للتحويلات المستحدثة . وعنده ان الفيلسوف لا يتنبهى أن يقف عند حد التساؤل عن معنى انتهاء افكاره الى هذا المذهب أو ذاك ولا يجب أن ينظر في أى استفسارات يقيسها صمد أصحاب الفلسفات الممادية . ليس للفيلسوف أو العالم أن يحالعه الشك شيئا لدا كانت افكاره من النوع الذى يضلّه الواقعيون أم لا . المهم أن يكون العالم من اشتغال فعلى بالعلم . ومن الواضح دائما على حد تعبيره أن العالم لا يحلم ما دام يعمل ويستعمل . وعليما أن يفرق بين الواقعية البدائية والواقعية المثقفة أو بين الواقعية الساذجة والواقعية الذهبية الذكية . وهذا هو السبيل الى استخلاص المادية العقلية كمنهج صاير لسواه .

فالمادية العقلانية (١) تسمى لتأكيد العلم بطريقة أخرى عبر طريقة الفصل الكامل بين المساء العقلية وبين الحياة الاستيعلامية . لا بد أن نقل في نظر المادية العقلانية حياة مزدوجة هي تلك التي تضم انسان الليل وانسان النهار . فيتوهم للبحث العلمي أساس مردوج مبني على التاريخ الطبيعي البشري الكامل .

وليس معنى هذا أن نوقف الصراع بين دينا الاحلام وبين دنيا المعقولات . فنحن لا نملك أولا وأخرا الا أن نعترف بالانفصال بين دائرة الخيال ودائرة العقل . وقلما يحصل التوازن الكامل في أى بحث من البحوث بين هاتين الدائرتين . بل يكفى الشروع في أى نوع من الدراسات من أجل اشتاق صراع مستمر بين قيم الاستحلام والقيم الذهبية . وتؤكد هذه القيم وتلك وجودها الحقيقي في هذا الصراع

نفسه على هيئة طبيعى غير مستعيرين على نحو من الالهام . ومهما كان
البحث ذا حاس من حاستون بانسلار نفسه في الالهام بموقفه المزدوج
فانه لا يسلك الا الاعتراف بمشكلة في استفاء وجهات نظر ذات اعماق
مكافئة من مختصرى العمل والخيال . مهما أوسى الياحت من رغبة في
استكمال جانبي الموقف المزدوج فانه لا محالة فاشل في الموازنة المتعادلة
بين أبعاد الخيال وإبعاد العقل .

وصرح بانسلار من ثم أنه سيضطر من أجل إقامة مذهبه في المادية
العقلانية الى استبعاد كل المستلزمات الخيالية . يقوم مذهبه على تنظيم
العقلانية الكيميائية . وحده لمفسه هدفا شيرا هو السبق بقدر الامكان
الى صميم التنظيم الحاس بعقلانية الكيمياء . ولذلك فهو مضطر الى
التحل مقدما عن العقلانية البالية من جهة وعن التحديدات الخيالية من جهة
أخرى . وهذا معناه أنه مرتبط أساسا بموقف ذهني بحت . ولكن
لا يسمى أن نفس عنا ملامح لموقف المزدوج في كل طبيعة نفسية . إذ
يوجد في كل طبيعة نفسية - كما سبق القول - ازدواج بين ميول
تصويرية وميول فكرية . وعلى الرغم من النعمة الذهنية التي ارثط
بها كعالم كيميائي لا يمكن أن نقرب عن حاطره ارضية خلفية من الطبيعة
النفسية التي تثبت فيها التصاویر .

تعرف المادية العقلانية اذن بازدواج عهري الخيال والعقل في
الموقف العلمى . ولكنها باعتبارها مذهبا عليا حاصلا تنحى الخيال
جانبا ونستصي الطابع الذهنى . وسيضرب الآن مثلا للجروح نحو الخيال
في المذهب . والثقافة العامة التي لا ترتضى لنفسها ثقافة علمية حقيقية
لا يلبث أن تتخدر في أبسط السائط . ومضى من الترفع عن الاهتمام
بمؤيدات الكيان المظهرى تصبح نحو الخيال . انها لا تملك وقد فقدت
الثقافة العلمية الا أن تتنكر لتحولات الكيان المظهرى ومستخلصاته .
فهذه التحولات التي تسمى الكيان المظهرى هي التي تجعل من العالم
الطبيعى عالما مصطنعا . وهذا الموقف الجديد يخيف أصحاب الثقافة
العامة ولكنه لا يربص العالم الكيميائى . لأن الانسان انسان بمصطل
قوة ثقافته . وطبيعة الانسان المدة هي التي تتمثل في قدرته على الخروج
من الطبيعة عن طريق ثقافته . بل ان طبيعته المدة تتمثل في قدرته على
ازجاء الطبيعة في نفسه وفي الخارج الى الاسطنطاع .

والاسطنطاع بطبيعته يعييف غير المثقف لثقافة علمية . الفلسفة
الوجودية مسكر من هذا التحول في الكيان المظهرى طالما كان في وضع

يعيد عن القيم الأولية . فهذا التحول لا يمكن أن يعاد رطله بالتسجور
 هي ظاهرة التنفس مثلا . لا يمكن أن توافق أى فلسفة وجودية على هوية
 النفس والاحتراق . أى أن يكون التنفس والاحتراق شيئا واحدا . وفى
 هذه الحالة كبى هي كثير غيرها تظل الوجودية أكثر اقترابا من القيم
 الاستحلالية وأكثر ابتعادا عن القيم التحريية . من الأنبياء ذات الدلالة
 الغريبة أن تكون القيم التى يصفها اللا شعور على التنفس قيما منسوبة الى
 النار وإلى التبريد فى أن معا يملك انهواء البلىسوى وفقا لقواعد التقييم
 الاستحلالي لقيمتين متضادتين للساخن والبارد فى وقت واحد .

وإذا شئنا من ثم أن نكتشف نقطة انبهاء الحقيقة للمادية المزودة
 بالثقافة فعليا أن نشق سبيلا الى الاصطناع وإلى ما هو مصطنع . ينبغي
 أن نضى بعيدا عن أصل المعرفة الفلسفية حتى نحسم بين أيدينا عنصرين
 هامين أولهما الديالكتيك الخاص بفكرة الأصل المطلق . وثانيهما
 التحرية للحرية الخاصة بنقط البدء الجديدة بعد انتقالها الى مستويات
 ثقافية أكثر تعقيدا .

وقد اقتنعت المادية العقلانية مقدما بازدواج الموقف . التمسك به
 من أجل تصويب العمل فى مجالات العلم على ضوئه . ونسج العمل الى
 مستوى للمادية العقلانية حين تكون قد خلصنا من الأحلام . ومن أجل
 الابتعاد عن دائرة التصاوير ينبغي العمل فى مستويات الحقيقة . فالمكر
 العلمى الإيجابى هو الذى يشق فى كل لحظة بلا كلل . هو الذى يستعمل
 التحولات المادية أكثر فأكثر . إذ يجب أن نواجه كل معنى من المعانيات
 بوصفه نتيجة كما يؤكد باشلار . وعلى هذا النحو استطاعت العناصر
 أن تحصل فى هدوء وببطء على موضوعيتها فى العلم الحديث .

كذلك نصل الى المادية العقلانية حين تكون من جهة أخرى قد
 تخلصنا نهائيا من حب الاحتفاظ بالتجارب السالفة . وهل نسب مائتو
 الى أن تؤكد هنا من جديد أن المادة ليست دعاء للصفات الحسية ، ليس
 ما يدعو الى الابتداء من الأحاسيس فى سبيل معرفة الأنواع . نشى
 الموقف مرة بعد أخرى لاستبعاد الذاتية ومعالجة التداخل النفسى
 للمواد . ذلك أن المعرفة المنطقية للمادة لا يمكن أن ترضى بالمظاهر الأولية .
 لا يمكنها أن تأخذ بأول حصاد . فلسفى مثل هذه المسويات أى مبرور
 مفهوم للانتقال من تجربة الى أخرى . والسبب فى هذا أن مثل تلك التربة
 يتحده بقوة نحو فردية التحربة . وينقسمه فعلا نسج الأفكار العلمية
 نسجا حقيقيا مترابطا . هذا بينما تحاول الكيمياء الحديثة على العكس

أن تكون نسجها من التجارب بكل معنى الكلمة . أنها في الواقع ملتقى
التقاطع لجملة التجارب المتحركة المتحركة حيث يستلزم الفكر وينتقل
من طريق الجزرات النسجية المتعددة .

وليس مملكة المعادن معروفة اليوم أمام عصر العالم الكيميائي
الحديث . أنها لا تتقدم اليه في كل ساعة عند أول بحث . أن عالم
المعادن يتقدم اليوم كما لو كان مرودا بعيد أنساني . لم يعد هذا العالم
موضوعا من موضوعات التاريخ الطبيعي وحده بل موضوعا من موضوعات
التاريخ الإنساني أيضا . ومن أجل دراسة عالم المعادن ينبغي الآن
احتراف الأسطوان . وكان أحد علماء الكيمياء يقول منذ أكثر من قرن
من الزمان : لقد أصبحت الكيمياء اليوم علما يبحث في الأجسام التي
لا وجود لها . وجاستون باشلار يرد عليه بقوله : بل ينبغي أن تبحث
للأجسام التي لا وجود لها إلى الوجود .

أما الأجسام التي توجد سلفا فمن واجب عالم الكيمياء أن يعدها
من جديد لأعطائها كيانا من التناوة الملائمة . عليه أن يضع هذه الأجسام
وضعا حديثا حتى يجعلها في مصاف الأجسام التي خلقها الإنسان .
أي أن من واجبه نقل الأجسام الموجودة سلفا إلى نفس مستوى الأسطوان
التي توجد فيه مشكلات الإنسان . وهكذا يعبر عالم الكيمياء ويعمل
ابتداء من مجالات عملاء البدء . ويصر باشلار في ملهيه عن المادية
العقلانية على تأكيد هذا الأسطوان الأساسي . وليس قولنا من أي
ظاهرة كيميائية أنها طبيعة الام فيل الإساءة في استخدام الكلمات .
فالمادية الأسطوانة والكيمياء العلمية والعقلية المستمدة من قوانين
تداخل المواد . كل هذه قد تعاونت في اكتشاف عالم المعادن شبكة من
العلاقات التي لا تقدمها لنا الطبيعة . وهذا الطابع الأساسي هو الخص
خصائص المادية المرونة بالثقافة . وهو نفسه علامة مائسبه بالمادية
المتنقلة . بهذا نستطيع الإيجابية الإنسانية تمام نظام الطبيعة وخلق
خلقنا مع محور القوي الطبيعية .

وهكذا نستطيع أن نقول أن المادية المرونة بالثقافة تقوم أساسا
على ديناميك أصلي يفصلها عن كل من المادية الخيالية والمادية الساذجة .
وبعض العلماء يحتجون بمنهج البحث في دراساتهم . وهم يعتقدون أنهم
بذلك أحكم الحكماء . ولكن مناهج البحث في علوم المادة لا تؤدي إلا إلى
تأكيد مواقفهم الفلسفية . وتدخل الفلسفات من واقعة ووضعية وعقلية
إلى غرض دراساتهم كجزء من إيمانهم الشخصي . ولهذا لا ينبغي أن

معجب من أهم لا يعاود عن هذا الطريق الى فلسفه ايجايه حبيب .
فالعلم لا يملك القلعه التي يسحبها . ذلك ان العلماء كاصحاب
الظريات انرياصبة يرايون شيئا علميا . اصحاب الرياضيات
لا يثبتون ان يكسفوا طبيعة موقية للأعداد كما لا يثبت العلماء ان
يراهوا اسرار المادة . أما اصحاب الرياضيات فهم معطنون الى معويله
معارفهم . ولذلك لا يضطربون أمام موقية الأعداد . أما المادة فتحفظ
دائما بأسرارها . ومن هنا يلجا هؤلاء الوضويون الى حربية النتائج التي
نسطق لفساها على معارفهم وتدفع بهم الى التخييل .

ولهذا نقول ناشلار انه مر قرابة الالف عشر عاما بكل الملايكة
الخاصة بالفصل المادي بين الخيال والتجربة . وسار هذا العمل
ذاته - وهو فصل مرثي في الومائع - معروضا عليه فربا كمبدأ منهجي .
وهكذا أصبح واضحا لديه ثائما في لوحين منعصلتي . الاقتناع بالاحلام
والناسور من جهة والاقتناع بالعقل والحرية من جهة أخرى .

وقد تطور جاستون ناشلار انان تلك المراحل من تمكيره العلمي
والرياضي الى مستوى الفكر الفلسفي . لم يبدأ باللمح الذي يفر من على
فكره اتعاه من الاتجاهات . وأما سلت دائما أمام باطره ضرورة
اكتشاف المنهج في الطريق . واراد ان يستلم وفالع العلم ومروص
الرياضيات ذاتها . وبدأ بالرياضيات والعلوم حتى ثائي له ان يضع
المادة ونما جديدا . وهذا هو سر الاصطناع الذي صنع له الانتهاء الى
المادية انمقلانية . كان بحثه في ظاهريه المادة نوعا من التأمل المستمر
التداخل في كيان الحسوسات لا من حيث هي أشكال وهبئات وانما من
حيث هي كثافة ومقاومة . وعمد بعد ذلك الى توفير الظروف التي تمهد
لواجهة المادة مواجهة فلسفية . وتعني الواجهة الفلسفية ان نحى حقا
معرفة المادة كمعرفة بالاضافة او كمعرفة من المرتبة الثانية وأن ننكر
بالتالي ما اعتدناه من المزايا المثالية للصور والأشكال .

والواقع ان الخطا ياتي من النظرة الفلسفية لأنها تصنع نفسها
كنظرة أولية . ففكرة الشيء لا تبدو في نظر الفيلسوف الا بوصفها احدي
محاوليات الموقف الموضوعي . وبعد الفيلسوف هذا الموقف كما لو كان
في انتظار الأشياء وكما لو كان أولا بالنسبة الى البحث الموضوعي .
وهذا الموقف يرفض ملاسة الشيء ويكفي بحفظ الأبعاد بينه وبينها .
لا شك ان دراسة مقاومة الشيء سياسي فيما بعد . ولكن الفيلسوف
يرغب أولا في رؤية الشيء وفي رؤيته عن بعد بحاسة . ولا يلمت ما هنا

لأن يدور ذلك الشيء وإن يجعله مركزاً صغيراً يصوب نحوه نازلاً
لنقطة من مولاته .

ومن شأن هذا الموقف الذي ينظر إلى الشيء دون أي اعتبار للمادة
أن يعظم عرى التماسك الأساسي بين الشيء ومادته . وحينئذ نحتم
الفلسفة على نفسها بالدوران حول محور التاملات . وستطل الفلسفة
بذلك في نطاق التامل الذاتي . لا شك أنه لا يمكن تخليص الفلسفة من
مزية التحديدات المبرية . والظاهرية تمر من نفسها بالكلام من
المستمرات . ويألف الوعي حينئذ مع نوع من الاحالة المتبادلة ذي
خاصية توجيهية . ولكن هذا كله لا يرفع عنها صفة المركزية الشديدة .

لا يكفي أن نشير إلى التعقيد المائل في الشيء ومادته عن طريق
المنعرجات . لأن كل فلسفة أولية ولو كانت من فلسفات الإرادة
متعرجة عن تزيديتها بوعي خاص للعمل ذاته وتستعرج عن تزيديتها بوعي
خاص ملاسقى ملاسقة حقيقية لمقاومة المادة . أن المادية الإيجابية تبدأ
فحصول كل فلسفة عاجلة على استماراتها وقوة تعبيراتها وعلى كل لغتها
من مقاومة المادة . يسجل أن نقيم فلسفة للأداء المعاني إلا إذا استطاعت
للسعة المادة استخلاص كل ملامحها المميزة من الوعي العنيد . إذا رودنا
هذا الوعي المنبد بالعمل فإنه يصير نوعاً من تقوية الوعي المواجه للأشياء .
فذلك يستطيع الطابع التوجيهي للوعي أن يؤكد وجوده بقوة في الواقع
الحقيقي . ويظهر الوعي من ثم إلى أن تابع طريقه وإن يستبعد ازدواجه
من أصل تحقيق مجهود الصمد وزيادته . فبدون مقاومة المادة تبقى
فلسفة الإرادة محصورة في دائرة المثالية كما هو الأمر في فلسفة
شوبنهاور .

ولكن كيف تصبح فلسفة الظاهرية المادية جزءاً من فلسفة حاستون
مائلار ؟ على هذه الظاهرية المادية أولاً أن تركز مسائلها في استئثار الوعي
بحو الاماسة الفعلية لكيثونة المادة . ولكن هل يمكن أن يجتاز الوعي
الشيء إلى ما وراءه أعني إلى المادة ؟ هل يمكن الوعي المنبسط أن ينشئ
الأفكار والتخطيطات والاقتراحات التي تملق بمقاومة المادة ؟ أن ذلك
كله يطلق بالصناعات العلمية التي قد تفقد في معرفة التشكيلات المادية
النوعية .

ولذا بقيت المعالجة محصورة في نطاق التجربة الموضوعية منرى
الواد في تفاعلاتها المتبادلة تكشف عن حقيقة تداخلها . يسعد بزوغ مادة
أمام أخرى يحصل توا ما نسمه بتداخل الواد . وقد صار هذا التداخل

المادى اليوم احد اللامح الاساسية لمعوم الماده . بل ان هذا التداخل هو نفسه ماهية علم الكيمياء .

وكيفما تنتقل من مجال التجربة الطبيعية العامة الى مضمار التحرة العلمية بلزمنا ان نسير موضوع الانفصال بين التحريتين داخل المذهب المادى . يجب ان نتناول موضوع الانفصال بين التجربة في الواقع وبين التجربة في العلم حتى نفهم كيف تبعد الماداة المنتظمة التعممه عن الماداة السالجة . او بمساره اخرى يجب ان تبين الطريقة التى تنتقل بها الماداة المنتظمة من الضمانات الواقعية حتى تبلغ بقى العقلانية . ولا يقوى على الحام الواقعية بالعقلانية سوى عمل الفكر النساق وعمل التحارب العلمية . فالفكر هنا له ماضى والثقافة لها تاريخ . وثبت تاريخ التنظيم الخاص بالمعناصر الكيميائية نوعا من التسلسل في النظام الذى لا يمكن ان يقهره الشك عندما يبلغ ذلك التاريخ فترة التعقل .

والعلم الحديث لم يعد يهرىه عمليات التركيب المباشرة . فهذه العمليات تتم في مستوى المعطى المادى المباشر . انما ياخذ العلم الحديث بالتركيبات المتقدمة على اساس نظرية واضحة مسندة من التريب العقلانى الخاص بهذه الاسس النظرية . ولن يستطيع الفيلسوف الذى لا يتحقق من الباطن العقلانى في التركيب الكيميائى ان يدرك طبيعة ظاهرية الوعى التركيبى . ان يمكن مثل هذا الفيلسوف ان يقطن الى الوعى التركيبى الذى يسيطر على الكيمياء المزودة بالثقافة . انه يستمر في النظر الى التحليل والتركيب كعمليتين متناقضتين منطقيا . ولو استطاع مثل هذا الفيلسوف ان يمضى ابتداء من ظاهرية مسطرة مبنية على التناقض بين التركيب والتحليل لما وصل الى اية تعديلات مميزة حقيقية للمواقف السمووية العلمية . انه يسي نظرتي التناقض بين التحليل والتركيب على اللب السربع بمجال البحث العلمى . ولهذا فلن يقطن الى اى سوء يتعلق بطماهريات الفكر الحديث ولن يتبين الحصائص المتعلقة بالوعى ازاء مهمنيه التكوينية والتطورية الثقافيتين .

اذن فنحن الان في موقف يقاى يتطلب من الظاهرية الا تعود فقط بساطة الى الاشياء نفسها . ويتبين ان بنطرس الوعى عند العمل من تأثيرات البحث الباطنية الاولى . فذلك لا يكون الفكر العلمى ملتزما التزاما نهائيا بتعيين سابق للمواد . انه يستمر ما وراء الاشياء الى الماداة . لذلك يبا نوع من السلب . ان الفكر ينمى الشؤد ليكتشف

المادة . وبهذا الآن أن ملتفت إلى الاختلاف بين الشيء ومادته وأن نشهد
وعيا ماديا على الموضوع .

ويكفي لمعرفة أهمية ذلك كله أن نرى كيف تستطيع بعض التجارب
الجزئية أن تدرك بانعاده ترميم مذهب بانطه ساد على ما يليه من سواء
في بعض حالات التقسم الملمس . والوعي العقلي يتقف نفسه بنفسه خلال
المعبرات التي تشمل الأسطحة العملية — في التجربة كما هو الأمر في
الفكر تصبح المادية المنتظمة نوعا من التنظيم الجديد . فالمادية المنتظمة
ليست بحال من الأحوال وصفا لعالم منظم . وليس ما يهمها هو
تسجيل نظام قائم بقدر ما هو فهم وتحريك لذلك النظام . ولهذا لا يمكن
أن ينحصر لعبنا على سطوح الأشياء بدافع بعض هابر .

لا يمكن أيضا أن نقف عند حد دراسة مسائل الفيزياء من حيث هي
مبصرات خارجية . فغالبا ما يتطرق الذهن إلى افتراض مسائل
معينة وراء المظاهر العادية . ولكن من أين بضمن أننا لا نعترض مسائل
خاطئة كأصل للمسائل الصحيحة التي نحتك بها في تجاربنا العملية .
ولذلك فالفكر الفلسفي مضطر إلى عدم الاكتفاء باللمب على السطوح .
وحين يستطيع أن يعترف على كفاية المادة يومئذ أحدي الموضوعات
الفيزيائية لا يمكنه الوقوف عندها . هذه الفكرة قد تخدم تعيين العناصر
الكيميائية الجزئية بوضوح . غير أننا لا نكاد نرجع بفكرنا إلى مفهوم خاص
تداخل المواد في الكيمياء حتى يصبح دور الكثافة قاسرا على التمييز
الابتدائي .

ولذلك فالفكر الفلسفي مشغول من مصاحبة العمليات الصناعية
لكي يحدد أوصع مشكلة التنظيم المدهش للمواد الأولية في المستوى الذي
نظهر عنده التباينات الحقيقية . أن الفكر الفلسفي مطالب بمعاذاة
التكوينات الداخلية في المادة حتى ننها التنظيمات القائمة على حقائق
أولية بسيطة . ومع هذا فإن المنظور العلمي الخاص بالأعماق الموضوعية
للواقع سيقتد نقط ارتكازه إذا اقتصر على وضوح المعرفة في مسوداتها
الأولى وإذا لم يتابع مهمة التتبع التفصيلي للأثر الملمس . نحن نعرف أن
الفيلسوف الظاهري لا يعمل من تكرار بدائه بضرورة الرجوع إلى الشيء
نفسه . ولكن إلى أي شيء يرجع إذا كانت الثقافة العلمية ذاتها نوعا
المناضم به الانفصال عن الأشياء الأولى .

ولا نكاد نتأكد اتجاه العلم إلى تحقيق دقيق الانحرال من الأشياء
الأولى ولا نكاد نعلن هذا التحقيق الضروري لفلسفة المظاهر من أجل

يصنف لهم الدجارب العلمية حتى يجيبوا أصحابها بذلك الصورة القديمة أنهالة على الشكوك وهي صورة الحجب التي كانت تغطي أيريس وأسي ظمنا رعدا حجابيا منها وجدنا أنه لا يزال يبقى دائما منها الحبر الذي يحجب أسرارها . حينما نجد الفرصة من أجل الانزواء بالعناق الموضوعية وبالمالي من أجل اكتشاف المدرج العقلي المقابل له في الوهم . يرفض الظاهريون هذا الانقياد العقلي الذي يعيضا على أن يكشف كل مرة دعة عقلية أكبر كلما أدبنا الأوهام الأولية . والحقي أن أعمال الموضوعية كما يحرص فيها العلم الحديث لا يزال تبدو في كل مرة وعمه لل اكتشاف نوعا من الامداد المعنى . وذلك طبيعي لأن العبرة على التفسير برود في أعمال هذه الحالات . وكما دعت التجربة إلى الاعيان كلما انظم السياق للمعنى للمعرفة ١٠

لا بد أن العلم هذا الوضع من استعادة الانتباه مرة أخرى . من الضروري أن يصاحب عمليات الساعة المتصلة في المادّة فكر واسع خفيته . ويصبح السور بعقلية المعرفة نقطة ابتداء جديدة في الظاهريات . وهذه العملية توضح بالانابة كل الاحالة المتبادلة التجريبية للوعي الأولى كما تمرر توافعية الوعي الأساسية عند حفظه . مانوس العقلي يربط الكائن المفكر بنوعه في تجربة فكره الخاص . ولا تكاد ننسى معرفتنا على طول التقدم المعرفي للعالم حتى أصبح واعين لتاريخنا الطويل المحدد أو على الأحصى أما نحمل علامة كل التورات الباقية التي يجب علينا تحقيقها عندما نتفهم المعارف العلمية الحديثة . ولذلك يجب أن نقبل العلم بتمدداته وتكراته وأن نقبل المادّة ببواطنها البالغة غاية الاختلاف والتنوع . وكل موقف تبسيطي في العلم هو موقف مؤقت . وما كان ميدانا للاحتيال الفلسفي من قبل أصبح لدى العالم الحديث مدورا للتعقيلات التي تنزع أكثر فأكثر نحو الانشغال وأكثر فأكثر نحو التمرج . وبهذا يؤدي العلم الحديث دوره الهام في خدمة المعرفة باستبعاد الميوعة التي تميزت بها أبواب الاحتمال الفلسفي .

وكان نيتشه يقول : لقد استطعنا أن نخلق التوابل الشككية والصور قبل أن نخلق تصوراتها . والواقع أن كل تصور من تصوراتنا العلمية يقوم كمركز أو كمحور لأحدى فلسفات الكيمياء أو لأحدى فلسفات المادّة . ونأني صعوبة تناول تكوين العناصر واختلاط المواد من جانب الفلاسفة لاهتمامهم على الحلول السهلة التي تقدمها لهم الفلسفات التبسيطية . ولما كان الفيلسوف يعرف طبيعته عن الاستئصال الفعلي بالمشكلة فهو في المادّة يحجم عن الابتعاد عن الطبيعة وعن التصميم الكلي .

لما كان الفيلسوف يرى واجب في متابعة العمل العلمي (الطويل السار) في صبر وأناة فهو لن يعرف على علوم المادة وهي تخار ونظم مبادئ المادية المركبة . والفيلسوف يريد عادة ان يقوم باعداد احكامه عند البدء بينما لا نعتا اسجيره ان بعض تاسسات علي جانبي النقاوي الفلسفية (١) .

اننا لا نحصل على اثباته العلمية اللازمة حينما نحمل بسجل صالح الفكر العلمي في حد ذاتها . اننا لا نستطيع ان نزر الحقيقة وان قدرها حتى قدرها الا بمابعه الحقاوت المناسبة التي تحقق بها الصبح والمعادلات . ولا تحوي افلافا على تقدير قيمة التعدم العملي من لم يدرس التمثل الصوري و التكل الخويس لجربا على المادة . ذلك ان عدم العقلية وعدم الحق الواقعي يساند أحدهما الآخر . الواقعية الجمه والعمليه الجمه للأهنا نهائي في وسعهما معا . وبمتابعه المسير المجر للواقعية المادية في حق العلوم بعها تبدو الواقعية كما لو كانت مبكره أو تبدو غير مستوفاه المصح العلمي . انها علامه الايمان الذي لا ينظر لأدلة من أجل توكيد اعتقاده وتبنيه . لقد نتأكد صحة الفكر والواقعي وقد تؤدي التجربة الوصفية بتأنيدها المستمر الى توبيخ التبيت الفكر الواقعي . . ومع هذا فمن الضروري أن نعرض تاريخ المسئلة بأكله لتتناكد من واقعية الواقع أننا كان . عند دراسة صور الجريئات الدرية مثلا ينمى الاستقال الى الصور الحفية حتى يتمكن من تعيين حقيقتها المادية . فما هما للعب قوى مجهولة من شأنها أن تحيل كل صورة من الصور الى مجرد لحظة في التطور الديناميكي .

وهي ذلك فان تعويب الموقف الفلسفي من العلم يتطلب منا الانغماس في المسئلة الى اعلى ابعادها واعماها . غالبا ما ينقل الفيلسوف حواسه واستلهاقاته الموهمة عن عالم البلورات وكيفياتها الهندسية الساكنة العلبة الى مفهوماته عن أشكال الجريئات الدرية وصورها المادية . يستقد الفيلسوف إذن أن صور الجريئات الدرية هي نفسها صور اسلورات الصخر . وإذا لم يكن الفيلسوف حينذاك يبرر - بسمرة دقيقة للهندسات الباورية فيضع الفيلسوف في دائرة الواقعية الاملاطوبية . والواقعة الاملاطوبية لا تفرس وجود التصورات وجودا لفظيا أو تفكريا واما ترى لها وجودا واقعي حقيقيا . والفيلسوف المعاصر يقع في نفس هذه الواقعية حين يعرض لتجاوب المادية في مجالات المترنار. الثانية (١) . انه سمعنا الحقائق السكدة التي اعتادها على واقع

«دسجال البلورية وسحور هذه الأخيرة في يديه الى نماذج حالصه
منطيم بجريديه . ولكن هذا الوعد لا يمدو ان يكون عبارة من عبارات
البلغة انفسه . ولهذا الكلام اهمية في احد مؤتمرات الفلسفة ولكنه
لا يحوى اى قوة تصيرية او تنويرية للمعولم . ولا نستطيع الواقعية
المباشرة او الواعية الأفلاطونية ان نهم في مجالات العلم بتميز حقيقة
الوضع الحديث بالنسبة الى الصبح والرموز والتخطيطات والنماذج
والأنية والنمالات والصور والأسكال الهندسية . مع انه من الضروري
ان نحقق من هذه السموات في لحظة فيها داخل الميالى انطوى .
ولانساب هذا المجال سوى الواقعية التى لا نحدد الا في لحظة متقدمة
على نحو كاف في عمليات البحث .

البراهمة غير موجودة ادى في حقل البحث العلمى . اما يسمى
الباحث الى تصفية الأوصاح والتجارب والمعروف من أجل تحقيق المادية
العقلانية . وهكذا فصل لى ما هو أساسى . والمادية المنطية يمكنها دائما
ان تستمد مظاهرها . واذا فقد العيلسوف هذا السحور بالصير الهام
الذى يتعلق به معرفة المعارف التى تتحلى بظاى المحسوس فانه يوقع
التفريع ويحدد الصلوات والصغ . وقد أصبح المحور الوضعى لمعلوم
الكيمياء الحديثة ميلا الى جانب التركيب والى الحركة الديالكتيكية
التي ثبتت قديمها بلا توقف بين التركيبات المستحدثة .

واذا كان هذا صحيحا فقد سار من اللزم ان تحول الفيزياء الحديثة
الى فلسفة حقيقية . اما تقوم باستكمال شروط التحرية للتحرية ذاتها
كما هو الحال في سلاله الاحتمالات . تتعلق المشكلة هنا بصنع امكانية
حقيقية للموجود وعدم الانتصار على الامكانيات المنطقية او على امكانية
التحرية على نحو ما حدها كائنا كاساس متعال للتحرية . وقد طوى
باللار هذه الامكانية الحقيقية في ثنائيا ذاتية متميزة من التحرية ذاتها .
وشكلت هذه الثنائية عند باللار على هيئة مقولة من مقولات الحمة في
الحكم كما يقول هيسوليت . وهى ذاتية فاعلية تتكون ولا تكون في داخلية
التجربة .

وقد سم باللار الى جانب المادية العقلانية بعد دراسة المكانيكا
التجريبية وبعد الوصول الى أقصى آماذ النظريات النسبية . واكتشف
خلال دراساته اينشتا وانشائها التاريخية ومقاصدها الواقعية . وليس
المهم بالنسبة اليه تأويل التجربة وانما المهم هو معالجتها من اطل
مستوياتها . اعنى ان المهم هو تأكيد الابعاد الخاصة بالفهم والتي لا نلها
في نفس مستوى الحدث الحسى . ونظرية النسبية هى اسطق مثل لهذه

الحالة سعيها المحدود والعام . فهي تميز عن هذا الاسماء الخاص بالنفس الذى يحترق عقلية ومعنوية والذى يحاطر باستخدام العروس الانسار
 جميعا دون ضمانات معروضة بالاكراه . ولهذا لا تسمى الى تصحيح
 نظريات نيون من طريق نوع من انقريب النظرى المخالف . وانما نقيض
 عليها وتحيط بها وتضمها الى ادراكها الذهني الجديد للطبيعة . وهذا
 الامتداد والشمول هو الذى يحل محل التجريد الحسى المواجه للحس
 المشترك . فهناك محسوسات كثيرة . ولكن لا يد من معرفة المحسوس
 الهام وتمييزه من المحسوس غير الهام . واذا جاز لنا استخدام كلمة
 الماهية في هذا السياق بمعنى الحسى - كما يقول هيبوليت - فستكون
 شيئا آخر سوى الافتقار والشحوب والضمور لما هو محسوس .
 وستصبح الماهية دالة تضم المحسوس في كلمة علاقاته المحببة وبقى تعقده
 الوظيفى العلى . ولهذا لا تكفى اكتشاف الظاهرات عن طريق الظاهرية .
 وانما يسفى اقامة بناء هذه الظاهرات من جديد من طريق العيونيوتكنيكية
 أى الاصطلاح الظاهريالى "L'epistémologie phénoménologique" .

ويأخذ مجالات التجربة العلمية من الحيلال الافلاطونى تضعيف
 المادية العقلية حيلال التجريد الرياضى أو خيال العلاقات المهمة .

٣ - نظرية المعرفة الناسلية

هذه إحدى الفلسفات التى أخذت مكانة أولى بين فلسفات العلوم
 فى العصر الحاضر . ونحن نهتم بها اهتمام خاصا وسوفها الى محبى
 النظرات العلمية ليروا أسلوبا نموذجيا فى تناول مناهج البحث وأصول
 التفكير . وتعد المعرفة الناسلية اليوم خطر انواع الفلسف ومن اهم
 التيارات المعاصرة . وصار مبعها الأستاذ بياجيه مؤسس مركز ياسها
 انشى ليضم جميع الباحثين المنسقين اليها فى العالم اجمع بمدينة جنيف
 فى سويسرا .

وقد أخذت هذه الفلسفة صورة تخطيطية عامة فى كتاب « مقدمة
 الى المعرفة الناسلية Intro. à l'épistémologie génétique الذى ألفه
 الأستاذ جان بياجيه Jean Piaget أستاذ علم النفس بالزوربون
 وبجامعة جنيف . ولقد أصبح الأستاذ بياجيه اليوم علما من اعلام علم
 نفس الطفل فى العالم وترحم له الى اللغة العربية كتابان من كتبه ، كما
 قامت جامعات انجلترا وأمريكا بنهونه لاقراء محاضرات فى موضوعات
 الفلسفة والمنطق وعلم النفس . وهو يخص محاضراته تلك بتحليلات
 هامة لنظرياته فى علم نفس الطفل والمنطق المساملى ونظرية المعرفة
 الناسلية .

وقد ولد الأستاذ بياجيه بسويسرا في سنة ١٨٩٦ ، وحصل على درجته العلمية هناك ثم قام بالتدريس في كلية العلوم بمدينة جنيف ، وبدأ محاولاته لأرياد حقول التجارب في علم نفس الطفل بكتابه عن القصة والفكر عند الطفل الذي نشر عام ١٩٢٢ . واخترى هذا الكتاب على نظريات مفصلة من تجارب أجراها في معهد جان جاك روسو في حينها ، وهو معهد أنشئ خصيصا لهذا الغرض ولأجراء تجارب وأبحاث علمية من الأطفال كما أنه كان معهدا لاعداد وتدريب المدرسين . وأخلت هذه التجارب بشكل محاذات تدور مع الطفل بالطريقة التي يمكن بواسطتها استطلاع أفكار الطفل ومعتقداته ومواقفه وتقبلاته عن موضوع معين لصحت الاختيار .

ولم يكتف بياجيه بهذه الأبحاث فأصدر كتابا أخرى سميت محتالية عن منهج الطفل في الحكم والاستدلال وعن أفكاره بخصوص البيئة وآراءه عن العالم الخارجي وعن أحكامه الأخلاقية . وبعد هذا العمل من قبل بياجيه أهم أنواع البحث العلمي التي صدرت من هذا القبيل في القرن العشرين . وقد حاول على إجراء أبحاثه تلك لفهم كبر من تلاميذه الذين درسوا عليه علم النفس كما أنه هو نفسه كان يدير دراساته في أول الأمر تحت إشراف أساتذته من أكبر أساتذة علم النفس والتربية وهما الأستاذ فلورنوا Flournoy والأستاذ كلايارد Claparède

ومما أضفى على هذه الدراسات أهميتها الباعثة أن بياجيه تخلص من العصبية المهيجة ومن الحماس الملهي وأخذ لنفسه أسلوبا من التسامح حيال الدارسين لعلم النفس وصار يتلقى أي نوع من أنواع التوجيه أو النصيحة بصبر رحب ، وأظهر استعداده الدائم لقبول مقالات جديدة في هذا الحقل الذي يصل فيه من أصعب النزعات المنهجية المختلفة دون تفيد بنظرية خاصة . وهكذا كسبت أعماله أعلى درجات التفوق في مجال علم نفس الطفل .

وقد استطاع بياجيه بعد ذلك كله أن يحقق نتائج خطيرة في فروع تخصصه وأن يصل إلى حد الاعتقاد بأنه في إمكاننا أن نميز مراحل مختلفة في نمو الطفل العقلي ، متفكير الطفل ذلبي غارق في الإوهام والخيالات التي يستحدثها بنفسه لنفسه Antislip واتصاله طفيل . أن لم يكن ممنوعا . بالحقيقة كما أنه منتهى دائما لغمة رغباته وحواله ثم تملو هذه المرحلة مرحلة أخرى من التمركز الذاتي egocentrisme وهي المرحلة التي يعمل فيها الطفل أعمالا ضمنيا بأفكاره وتجاربته دون

دون احتياج الى برهان او دليل . وهذه المرحلة تصبح افكاره من السببية بنوع من الاستحياء (بمت احياء) خاصة فيما يتعلق بالاشياء المتحركة او بالقوى الخارجية الشبيهة بالشمس والقمر والسحب والرياح . وفي الوقت نفسه نخدم لمنه الاعراض المرتبطة بتغييره من ذاته اكثر مما تحاول الاتصال والتداول مع الآخرين . ولذلك تأخذ المحادثات بين الاطفال طابع الاحاديث الانفرادية او طابع المتولوجات الجماعية التي يبدل الاطفال خلالها اتباعها غنيلا جدا بعضهم الى بعض عند الكلام معا ولا يجدون اى متعة في تبادل الآراء . وتبقى هذه المرحلة حتى حوال من السابعة او الثامنة وهي السن التي يبدأ بعدها السلوك الاجتماعي الحقيقي .

وقد انعمت سوران ازاكس (١) وآخرون دراسات يياجية تقدا صيفا وحاولوا البتة انه من المؤكد ان هذه المراحل لا يمكن ان تكون دليلا على الطريقة التي تعمل بها عقلية الطفل في سن معينة بلا ادنى اختلاف . ومع ذلك فمن المؤكد ان دراسة يياجية تعتبر مادة ثمينة في باب علم نفس الطفل وامامت اسافات جديدة وهامة في معرفة عقلية الطفل عندما لغت انتباهنا خصوصا الى ميول عامة تسيطر على تفكير الاطفال في سن معينة . فمن الجائر ان هناك بعض المفالة في التحديد الحتمي لمراحل تفكير الطفل في سن معينة ولكن من المؤكد ان ميولا معينة لا تفارق ملامح التفكير في تلك السن .

ومن ناحية علم النفس المقارن وعلم نفس الفهن تمتاز عيارات يياجية بابرار ملامح معينة للعقلية البدائية التي تظهر في العقول غير الناضجة والعقول المضطربة والعقول غير المتمدنة .

واخذت هذه الدراسات تشر ثمرات جديدة ابتداء من عام ١٩٢٩ كما انها ابررت اتجاهات تختلف عن انتجارب السابقة ، لقد ظهرت استفادة يياجية الحقيقية من أبحاثه عن الطفل في حقول المنطق والفلسفة ونظرية المعرفة . ان متابعته لتطور الطفل وعقل الانسان في حالات ومراحل مختلفة جعلته ينظر الى اى بحث نظرة تاريخية مضوية . لقد بحث الاهتمام بهذه الدراسات احساسا بقيمة التطور في تسجيل الظواهر المتعددة لنمو الكائنات البشرية وغير البشرية . وبذلك أصبح

(١) سوران ازاكس Susan Isaacs عالمة الجليزية امرت مهولها في علم نفس الطفل مدرسة ست مانتينج Maiting في كامبريدج وامم دراساتها - النمو اللغوى عند الاطفال الصغار ، ودراساتها قيمة كتيبة في التربية وموهومات السلوك والتفكير .

جان بياجيه الوراثة الحقيقي للذاهب الفلسفة القائمة على الاستعدادات النفسية والبيولوجية معلا على انه صار يصدر فلسفة المورم ونظرية المعرفة بأدق المواقف واقواها .

وهكذا عالج بياجيه عمليات المنطق الرياضي بالاسلوب الفاعلي وطبقها على السلوك العقلي للأطفال محاولا بذلك استكشاف طريقة تكون التصورات الرياضية والمنطقية والطبيعية عندهم . وقد حدد كتابه « بحث في المنطق » (١) في سنة ١٩٤٩ التخطيط المذهبي لمبادئ المنطق المستخلصة في أبحاثه . واطن بياجيه ان الباحثين في علم النفس سوف يجدون في المنطق الرمزي أداة محققة النفع تملأ مثل الاحصاءات . كذلك أشار في مطلع كتابه عن « المنطق وعلم النفس » (٢) وهو مجموعة محاضرات القاها في جامعة مانشستر - الى ان الغرض من دراساته هذه ليس الوصول الى اكتشاف الطريقة التي يمكن بواسطتها صياغة النظريات الخاصة بعلم النفس صياغة صورية من طريق استخدام المنطق . وانما المراد من وراء هذه الأبحاث هو دراسة تطبيق الوسائل العملية المنطقية على حقائق علم النفس ذاتها وخاصة على بناء الفكر في كافة صورته التي تظهر في المستويات المختلفة خلال النمو الذهني . فالمنطق الرياضي يقدم الى عالم النفس منهجا محددا لتخصيص البناء الذي يبرز خلال تحليل العمليات الآلية العمالة للفكر . ويمكننا حين نضع هذا البناء الفعال لتحليل المنطق أن نفسر بسهولة لماذا تحدث مزالج مختلفة من السلوك مخافة . وعلى عالم النفس في العصر الحاضر أن يتخلص من سوء الظن بالسلوك الذي ورثه من علماء الفترة السابقة ممن خافوا الوقوع في أخطائه علم النفس العقلي .

وكتب « مقدمة الى المعرفة الناسلية » هو للمرة كل هذه المواقف التي مر بها تفكير الاساد بياجيه . هذا الكتاب هو النتيجة التي ترتبت على اختبار فكرة التطور العنصري للكائنات الحية . وهو في ثلاثة اجزاء يقع كل جزء منها في أكثر من ٣٥٠ صفحة . وهو خلاصة الموقف الفلسفي العام الذي انتهى اليه بياجيه نتيجة أبحاثه المتصلة . ويمكن أن نتصور هذا الجسيم الذي اختاره المؤلف لهذه المقدمة كيما يدرك خطورة هذا الكتاب بالنسبة الى جميع افرع العلوم المعاصرة . والجزء الاول يدرس المعرفة الناسلية في حقل التفكير الرياضي ، والجزء الثاني

Traité de Logique (١)

Logic and Psychology (١) (مطابع جامعة مانشستر) .

ينظر في التفكير الفريالي ، أما الجزء الثالث والاخير فقد اختتمى بالمرقة
الناسلية في ميدان علم الاحياء وميدان التفكير النفسى والتفكير الاجتماعى .

وقد أحس بياجيه نفسه بأن موقفه الفلسفى النهائى يحتاج الى
توضيح من وجهة نظر اختيار الموضوع . فبعد أن وضع ما يقرب من
خمسائة عشر كتابا عن تطور الذكاء عند الطفل وجد نفسه يعالج موضوعا
مترقبا على جانب كبير من الخطورة والاهمية لتأثيره المباشر
على المبادئ الأساسية فى أبواب الفلسفة والمنطق وعلم النفس على
السواء . فقال أن هذا العلم كان يراوده منذ اشتغاله بدراسة علم
الحيوان ولذلك اهتم بمشاكل التنوع والتكيف وبمائل المنطق والعرفه .
وتعنى أن يؤلف كتابا من العرفه البيولوجية مستندا فقط الى فكرة
التطور والنمو . ولهذا لجأ الى علم النفس العملى وكذلك الى أنواع
المثل ممثلة فى دراسة ذكاء الطفل . وطئ أن أبحاثه الأولى عن منطق
الطفل لن يستغرق أكثر من خمس سنوات فإذا بها تستغرق ثلاثين سنة
ولم تنته بعد . ويقول بياجيه أن فلسفته السمة بالعرفه الناسلية هى
نتيجة للمقارنات التى ظل يعقدها بين السلسلات النفسية للعمليات
الذهنية وتطورها التاريخى ٢

والواقع أن فلسفة العرفه الناسلية تقوم على أكثر من أساس
وتشتق مقوماتها الروحية والعنوية من تيارى العلم النفسى والعلم
الطبيعى . والعرفه الناسلية هى نظرية العرفه العلمية المبينة على تحليل
النظوم الخاص بهذه العرفه ذاتها . ويتعلق الامر إذن فى هذه العرفه
بالبحث عما إذا كان من الممكن عزل الموضوع فى هذا الفرع المعروى وإنشاء
مناهج مختصة وملائمة لإيجاد حل لمشاكله . وإذا كانت الفلسفة تجعل
موضوعها كل العالم الحقيقى سواء كان عالم الحياة الخارجية أو حياة
العقل والعلاقات فيما بينها ، فالعلم على العكس من ذلك يحتفظ بموضوع
محدد ولا يشرع فى استكمال نظامه كعلم الأبد نجحته فى هذا التحديد .
من شأن العلم إذن أن يتابع حلول مسائله الجزئية وينشئ لنفسه متعبعا
مخصصا واحدا أو أكثر من واحد بحيث يحقق تجميع الوقائع الجديدة
وتنسيق تفسيراته فى قطاع بعشه الذى سبق أن قام بتخطيطه . وهكذا
نجد أن الطبقات تصطبغ مادة بالاختلافات التقديرية التى لا يمكن
مجانستها والتى تفصل بين المفهومات المتعلقة بحياة الإنسان الدابة
والكوار . أما العلم فإنه يحقق توافقا سببيا بين المقول بشرط أن يهدف
الى حل مشاكل محصورة فى نطاق معين . وأن يستخدم مناهج محددة
تماما .

فأحيانا يكون من اليسور أن تتفق العقول بشأن مشكلة من المشاكل مثلما يحدث عادة في حسب الاحتمالات عن إحدى الظاهرات وفي قوانين الوراثة وفي حالة من حالات الإدراك وأحيانا أخرى يصعب ذلك تماما مثلما هو الأمر في موضوع الحرية الأساسية . ولهذا توصف المشكلات الأولى بأنها تحمل طابعا علميا بينما تعد المشكلة الأخيرة من نوع فلسفى .

وإذا كان لهذا التقسيم معنى فمعناه أنه قد أمكن عزل المشاكل الأولى بطريقة لا نبحث عند حلها كل مشاكل الوجود بينما تظل المشكلة الأخيرة متضامنة مع سلسلة المسائل غير المحددة التى تسلزم اتخاذ موقف ما حيال عالم الحقيقة بأكمله . ولكن هذا لا يمنع من أن يستحيل مشكلة من مشاكل الفلسفة إلى موضوع علمى إذا أحضناها لتحديد جديد على نحو ما حدث في ميدان علم النفس .

ولقد أصبحت مشكلة التحديد الجديد ملحة الحاحا لا خلاص منه في ميدان المعرفة ذاته لسببين : أولهما التقدم في بعض مناهجها الجزئية ، وثانيهما أزمة العلاقات بين العلوم وبين الفلسفة . فلا شك أن أوسع المعارف قد تضررت من ذى قبل وأصبحت مناهجها أكثر دقة وأنه قد صار من اللازم أن تكشف العلوم عن قدراتها أمام التيارات الفلسفية البحثية . وديكرت نفسه هو الذى نصح بأن نخضع التأمل الفلسفى اليوم واحد في الشهر وأن نوقف بقية الشهر على دراسة التجربة أو الحساب . ومعظم الذين يناقشون اليوم طبيعة الفكر العلمى وأصول التفكير هم في الغالب من رجال الرياضيات وعلماء الطبيعة والإحياء . كذلك استطاع الكثيرون منهم التسلل إلى حقل المعرفة الفلسفية ذاتها وإدخال التحديد الجديد على بعض فروع بحثها مثلما حدث بالنسبة إلى أصول الرياضيات .

ولكن العلوم الجزئية تنصرف بصعوبة معينة ولا تواجه مشكلاتها جملة كما أنها تقوم بتفصيل الصعوبات في طريقها بالأسلوب الذى يمكنها من إعادة تصنيفها وتسميتها . ولذلك فالمعرفة التى تود أن تكون علمية ينبغى أن تتحاشى التساؤل من أول الأمر مما تعنيه المعرفة على نحو ما تتحاشى الهندسة أن تحدد مقدما ماهية المكان وكما تضع الفيزياء نفسها من بحث ماهية المادة في أول طريقها وكما ترفض علوم النفس اتخاذ موقف معين بشأن طبيعة العقل عند شروعها في الدراسة . وهكذا يدخل العلم من أى معرفة عامة بل أنه يصبح بذلك حلوا أيضا من المعرفة العلمية ذاتها . وقد تنشأ من ذلك وجود أشكال متعددة للمعرفة

يبر كل منها عددا غير محدود من المسائل الجزئية . والواقع لا يزال كما هو فيما يتعلق بالنماذج الكبيرة من المعرفة العلمية المتخصصة ولا يزال من الصعب الأمور أن تتلافى عند رأى عام واحد بشأن ماهية المعرفة الرياضية أو المعرفة البيولوجية أو المعرفة الفيزيائية .

أما إذا كان الأمر متعلقا بتحليل اكتشاف معين ذي تاريخ محدد العالم أو فكرة متميزة بين التطور فليس من المستبعد أن تتفق العقول اتفاقا كافيا بشأن المشاكل المعروضة على شريطة أن نظل في حدود التساؤل مما يلي : كيف انتقل الفكر العلمى في الحالات التى واجهها وحددها تطورا حتميا من مستوى معرفى منخفض الى مستوى معرفى مرتفع ؟ فإذا كانت المعرفة العلمية تعد حتى اليوم ذات طبيعة فلسفية لارتباطها بالضرورة بكل مشاكل البعثة ، فمن الممكن بلا أدنى شك أن يعدد الرء بانتقاله الى تناول الأشياء في سلسلة من المسائل الجزئية البعثة عندما يستمر : كيف تزداد المعرفة ؟ فمن هذه الوجهة يمكن أن تنشأ نظرية العمليات المشتركة بين مختلف اليرادات نظاما يتحول بالتدريج الى علم .

وهذا في الواقع هو ما تصبو الى تحقيقه نظرية المعرفة الناسلية . وقد اخلت هذه المعرفة اسم الناسلية نسبة الى النسلات وهى عناصر الوراثة فى الكائنات الحية . ودراسة النسلات هى دراسة الوراثة والتغير ، واعتماد هذه النظرية على النسلات عند تحديد طبيعتها المعرفية مناه أن هذه المعرفة تبني خصائصها على دراسة وأغية لتطور الكائنات خلال تاريخها الزمنى منذ وجودها فى الحالة النووية . ولكي نحصى هذا المذهب المعرفى الجديد من أخطار النكوص أو التفرق لابد من أن نخلق منهجا دقيقا يحضج له ريمضى وفقا لمقتضياته . يسه أن التساؤل عن كيفية اليرداد المعارف يستلزم كذلك أن نلم منهجيا بكل معرفة من ناحية تطورها فى الزمان بوصفها عملية مستمرة لا تلحق بأولها ولا تبلغ نهايتها . أو بعبارة أخرى ينبغى دائما أن مواجه منهجيا كل معرفة أولا من حيث اتصالها بحالة سابقة معينة ذات مستوى منخفض ، وثانيا من حيث قدرتها على تمثيل هذا المستوى نفسه بالنسبة الى مستوى معرفى أرفع .

ولنضرب لذلك مثلا بالحقيقة التى يرددها الكثيرون وهى الحقيقة التى تقول $2 + 2 = 4$. فمن الممكن تفسيرها بوصفها خطوة ناسلية لسببين : أولا لأنها تحتوى على معرفة لا يملكها كل عقل مفكر وبالتالي

تستحق دراسة تكوينها ابتداء من مصادق أقل . ونائيا على الرغم مما
تحتويه هذه العبارة من حقيقة نهائية فإنه من الممكن الوصول بها الى
درجات أرفع عند ضمها الى الأنظمة الفاعلية الأدنى مضمونا والافصل
تكوينها . إذ أن هناك فارقا شاسعا بين $2 + 2 = 4$ كنقطة من مساعدات
واقعية أو كمفهوم من مفهومات فيثاغورس وبين ما آلت اليه في كتاب
أصول الرياضيات الفنى وضعه كل من رسل وهو إيتهد .

ولا شك في أنه من الممكن فهم الأشكال الهندسية والتجيلية دون
اعتماد أو اشتغال بشأن الحقيقة . ومع ذلك فانا وافقون من أن التجربة
لن تقتصر الخطأ في هذه الأشكال من حيث هي استنباطية متسامكة
بل وأن التجربة نفسها سوف تصل على ملء هذه الأشكال أن عاجلا
أو آجلا وستتكيف معها تماما . وهذا هو وجه الحيرة في الأمر . إذ أن
الرياضيات مع تطابقها دائما مع قطاع معين من الحقيقة الطبيعية تتخطى
هذا القطاع بتعميمات لا تنبئ ابتداء من درجة معينة
أو من مستوى معين في تطورها على أي نوع من أنواع التحسرية .
صلا لا شك فيه أن الطفل يحتاج الى رعاية تجريبية حتى يتأكد من أن
 $1 + 2 = 3$ على نحو ما اكتشف المصريون القدماء أوليات الأشكال
في هندسة إقليدس اعتمادا على القاييس . ولكن ابتداء من سن ١١
١٢ سنة عند الطفل وابتداء من حضارة اليونان في التاريخ يرتفع
مستوى الاستدلال الرياضي عن مجرد التقدير التجريبي . قد تكون
التجربة مناسبة لاكتشاف مشاكل وأوضاع جديدة . وهي كذلك فعلا
على الدوام بحيث تقود عالم الرياضيات الى اتجاهات لم يكن يتوقعها
أو يرغب فيها من أول الأمر . ولكن لا يمكن أن يشير عالم الرياضيات
الى التجربة بوصفها مقياسا للحقيقة كما يفعل عالم الطبيعة . فالعبارة
أو العبارة الرياضية صحيحة مادام من الممكن إثباتها عقليا لا من حيث
توافقها مع الواقع الخارجى .

ومع هذا فإن الدلالة المصرية للمعد قد فتحت المجال أمام
افتراضات متعارضة ومتناقضة فيما بينها حتى أصبحت الصعوبة كبيرة
في تمييز المشاكل بعضها من بعض ووضعها في آسام . فهذه العبارة
مثلا : $1 + 1 = 2$ هل هي حقيقة أم هي أمر متفق عليه أم هي عبارة
تحصل حاصل ٢ وبينما لم تثر الحقيقة العملية تعلم الحساب أي
حدال أو نقاش نجد أن مشكلة التعرف على حقيقة العدد وماهية
تكتشف عن عدم قدرة الفكر على فهم طبيعة الأدوات التي يعتقد أنه
يفهمها والتي يستخدمها في كل أفعاله تقريبا .

هذا النماذج بين وضح استعمال العدد وتضارب نظريات
المعرفة التي ألفها رجال الرياضيات بشأنه يتبين في حد ذاته أساس
الحاجة الى بحث ناملي . ذلك ان عدم شعور الفكر بالاجهزة الاساسية
في عملياته الآتية هو في الواقع دليل على اولية هذه الاجهزة وبالتالي
على قدم مستوى تكوينها الذي يجب الصعود اليه من اجل بلوغها .

فالمنهج الناملي يدرس المعارف من ناحية دورها في بنائها الحقيقي
او النفسي وينظر الى كل معرفة من ناحية ارتباطها بمستوى معين من
العمليات في هذا البناء . وهو منهج لا يسعى الظن مقدما بالنتائج التي
يؤدي اليها استخدام بل هو المنهج الوحيد الذي يتصف بهذه الصفة
على شمول التمشي مع وجهة النظر الناملية حتى آخر القسوط الذي
تؤدي اليه .

ان اصحاب نظريات المعرفة يهتمون الاعتبارات النفسية النامية
بأنها تؤدي حتما الى نوع من الوضعية التجريبية وأنه في إمكانها أيضا
أن تنقلب الى نظرية قبلية أو حتى افلاطونية . ولكن الظروف التي أدت
الى اسادة الظن بالمنهج الناملي الى هذا الحد هي ان بعض النظريات
المشهورة في تاريخ الفكر ابتداء من الفلسفة التطورية عند لامارك
Spencer الى نظريات انريكز Enriquez (١) الحديثة
قد توقفت في منتصف الطريق عند تطبيقها للمنهج الناملي .

ونظرية المعرفة الناملية كما اتضح في منهج بيانيه تعتمد على
الأسس والمبادئ التالية :

اولا : بنى التعود على التفكير نفسيا وبيولوجيا عند دراسة
المعارف المتعددة في مختلف أفرع العلوم واعتبارها مرتبطة بأبنية حية
وموازنة بعضها ببعض الآخر .

ثانيا : الهمة الاولى للمنهج الناملي هي الموازنة التشرحية بين
الأبنية العقلية والتطور بها الى السيولوجيا العامة للعقل . فكل معرفة
تتضمن عملا بنائيا عملا وطبيعيا . ودراسة البناء العقلي ضرب من
علم التشریح كما ان الموازنة بين الأبنية المختلفة نوع من التشریح

(١) فيريير انريكز Edouard Henriques من علماء مطلع هذا القرن الذين سجدوا العلوم
والرياضيات بالدراسات النفسية وكانت له نظريات حصلت بالسيبب وتنامى الحاصل .
في مؤلفاته تطور المطلق وحكمة المعرفة .

القانون . أما التحليل الضوئي الوظيفي فهو شرب من الفسيولوجيا وإذا امتد إلى حد عقد للقارنات الوظيفية يصبح متعدد فسيولوجيا عامة .

لنأشأ : في حالة عدم القدرة على تتبع المقاربات منذ نحس النماذج البنائية بسبب تعرق القدرة البصرية ينبغي اللجوء إلى منهج المستوى النوروي الفسيولوجي الذي يصل بالوارثة إلى المراحل الأولية جدا للنمو الروحوي الناسلي أو لنمو الخلائق الناسلية . فبمثل منهج النوروي النوروي أمكن تصحيح الكثير من التصنيفات المنمية في ملكة الحيوان بالرجوع إلى مراحلها الاندبادية ومتابعة نموها للتطوري وتكوينها الحية

وابعا : وبتميز منهج المعرفة الناسلية بالمقاربات المتعددة على مستويات متنوعة . وهذه المقاربات تأخذ شكلا لرياضيا عديدا . وهذا الشكل التاريخي النقدي هو الشكل المنهجي الذي يجري تطبيقه على تاريخ العلوم وعلى الأفكار الاسامية التي يستعملها ويبنيها العلماء خلال تطورهم الاجتماعي . والمعرفة الناسلية لا تقوم بتطبيق المنهج التاريخي النقدي على المعرفة في مراحلها الأولية الماسلية واما تقوم بتطبيقه على الأفكار المتطورة فعلا وقد بلغت مراحل النمو الاجتماعي للتفكير العلمي ومراحل التعاون بين العلماء أنفسهم .

خامسا : وبحثنا هذا المبدأ الرابع الخاص بالتاريخ النقدي إلى استكمالته بمبدأ خامس يختص بمنهج نشوئي نوروي عقلي . وهو منهج آخر سوى المنهج النشوئي النوروي الفسيولوجي في المبدأ الثالث . فالمنهج النشوئي النوروي العقلي تابع الأفكار في نشأتها الأولية جدا عند تحليل النمو العقلي للطفل أو عند متابعة الفكرة المينة لدى الذين استخدموها دون أن يكون لديهم تصور واضح لها . وهذا المنهج النشوئي للعقل يلعب دورا هاما في نظرية المعرفة الناسلية مثل دور المنهج النشوئي الفسيولوجي في علم الحيوان المقارن . ولا تكفي كل من علم الاجتماع وعلم التاريخ لتفسير كيفية تمثل الطفل للنظم والارواح التي يتلقاها وكيفية تصوره للأشياء التي تحيط به . ولهذا يلجئ المنهج النفس الناسلي أحيانا إلى معرفة موقف الطفل من التراث الاجتماعي ومن الارواح العنوية والاحسية التي يتلقاها من حوله .

سادسا : لا يمكن الوقوف على طبيعة أي حقيقة حية باستطلاع مراحلها الأولية أو مراحلها الختامية ولكن باستطلاع عملية تحولها نفسها . فالمراحل الأولية لا معنى لها إلا بالنسبة إلى حالة التوازن الذي تطمح إليه . وحالة التوازن هذه لا نفهم إلا على ضوء الاضطرابات

المتالية التي أدت إليها . وفي حالة فكره من الأفكار أو مجموعة من العمليات الذهنية ليس المهم فقط هو نقطة الانطلاق فهي نقطة يصعب التحقق منها . وليس المهم أيضا نقطة التوازن اختلتي فهي نقطة لا نعرف حقا ما إذا كانت ختامية أم لا . المهم فعلا بهذا الصدد هو قانون النسوء والتروفي أو النظام الفاعلي للكون التقديسي . وهنا يصبح المنهج النفسي التأسلي وحده وسيلة إلى معرفة الاعصاب البدائية حتى لو لم يصل قط إلى العتبة الأولى ويصبح المنهج النقدي التاريخي سبيل التعرف الوحيد على الخطوات الأخيرة ولو لم تكن نهائية . فقانون النسوء يجعلنا دائما في رواج وعدو بين الناسلات الأولى وبين التوازن النهائي (بالمعنى النسبي لا بالمعنى المطلق) وهو وحده الذي يسمح لنا بالأمل في بلوغ اسرار الأبنية المعرفية وفهم التفكير العلمي .

هذه هي المبادئ السبعة الأساسية في المنهج الذي اختطه نظرية المعرفة التأسلية وهي مبادئ مستندة إلى الاعتماد في كل المقاربات والتخريجات العقلية التي يتوقف عليها عادة التطور الحقيقي لمفومات العلم . وقد حصرها بياجيه حصرا دقيقا يجعل من نظرية المعرفة التأسلية وسيلة دقيقة لبلوغ الحقائق في ميدان البحث العلمي المنهجي .

وقد استطاع أريكيز أن يقوم بتطبيق منهج مشابه في روحه العلمية وخطواته التفسرية للمنهج الذي وضعه بياجيه لنظريته في المعرفة التأسلية . فأتركيز وضع في كتابه عن التصورات الأساسية للعلم سنة ١٩٦٤ كل القواعد التي رأى ضرورة البحث بمقتضاها . وسار على هدى هذه القواعد في أبواب المعرفة جميعها ، كالمنطق والهندسة والميكانيكا والديناميكا الحرارية والصريات والمغناطيسية الكهربائية وعلوم الأحياء . ولكن كل هذا الجهود الذي قام به أريكيز ينبغي إعادته النظر فيه اليوم من جديد ، كذلك ينبغي إعادة النظر في كل ما جاء به بالدوين أيضا بهذا الصدد .

فهل معنى ذلك أن المعرفة التأسلية قد فشلت ؟ لا على العكس لأن العلم بمعناه الحقيقي يتطلب منا دوام المراجعة للنتائج التي نقوصل إليها عن طريق هذا المنهج التأسلي . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلا بد من إعادة البحث من جديد على ضوء النتائج الجديدة في علوم الطبيعة والنفس والرياضيات . فهذه العلوم ، وخاصة علم النفس الحديث ، قد تغيرت تغيرا قويا شاملا في السنوات الأخيرة . وقد أثبتت نظريات أريكيز في مجموعها على نظريات علم النفس في الاحساس والتداعي الأفكار والتجريد

ابتداء من صفات حسية مما أصفى على موقفه نوعاً من التبدل اللاهوتي وجعل فلسفته منقطة على نفسها . أما علم النفس الحديث فيسخر أولاً الوجود العقلي للحواس ولا يعترف إلا بالادراكات المنظمة ويضع موضع الشك لأبسط فكرة المتداخيات البسيطة *Les Associations Simples* ويرجع ثانياً وأخيراً كل حالات الشعور إلى موضعها السببي بالقياس إلى الأحداث وإلى أنواع السلوك الخاصة بالمجموع . فاذ أخذنا في الاعتبار كل هذه الخصائص الجديدة تراحت المبادئ والأفكار العلمية على ضوء علوم النفس التأسيسية في وضع مختلف عما كانت عليه .

ويعود بواجبه ليشير إلى موقف المعرفة التأسيسية كما وصفت آنفاً على يديه يقول ان نقطة الاطلاق الحقيقية في المعرفة التأسيسية الحديثة بعد أن تكيفت مع خصائص علم النفس المعاصر لم تعد الأحاسيس أو التجريد التحليلي ابتداء من الصفات الحسية وإنما أصبحت شيئاً آخر هو التقدم نحو الحدث بأكمله الذي لا تعدو علاماته الحسية أن تكون سوى مظهر من مظاهره . فالفكر يشرع في حركاته الأسامية ابتداء من الواقعة - الفكر يقيم نظامه من العمليات المنطقية والرياضية بعد الماهية بالحدث ولذلك نستلهم أمرار التأسيسات الخاصة بهذه الأفكار من تحليل الوقائع الأولية وطريقة نفاذها شيئاً فشيئاً إلى داخل العقل نفسه .

وباختصار يمكن القول ان المنهج التأسلي بوقف عمله على دراسة المعطيات التي يقدمها الواقع الحسي من حيث هي عملية ازدياد للمعارف . ويعرض لنا بهذا الصدد أمران أولهما معرفة مم يتكون هذا الازدياد للمعرفة . وثانيهما ما يمكن استخلاصه بشأن طبيعة هذه المعرفة . وفيما يتعلق بالأمر الأول لا نجد ما يدعو إلى الشك في وجود نمو المعرفة وتطورها . فهذا شيء أقرته جميع المذاهب والفلسفات - ومع ذلك فهناك محل للتساؤل بشأن معرفة ما تتكون منه ميكانيكية هذا النمو الذاتية . فهناك حركة عملية دائبة في كيان الازدياد المعرفي يصح أن تكون موضع تساؤل . أما الأمر الثاني فهو الذي تقوم عليه الاعتراضات من كل المواجهي : هل تكشف العملية الميكانيكية للازدياد طبيعة المعارف ذاتها ؟ وهنا نتقدم المعرفة التأسيسية ناحتي مصادراتها المزروعة فتؤكد أن ميكانيكية النمو من حيث هي انتقال من معرفة أقل إلى معرفة أكبر تحملنا نلم بكيان المعارف المتتالية . وهذا الألام نفسه يمهّد لحل هذه المشكلة .

وهذا في الواقع يستدعي التفرقة بين نظريتين في المعرفة التأسيسية - المعرفة التأسيسية المحدودة والمعرفة التأسيسية العامة - فالمحدودة هي كل

خرج من الأبحاث النفسية الناسلية أو النقدية التاريخية التي تنصب على طرق ازدياد المعارف معتمدة على نظام ترابط قائم على حالة المعرفة المقررة في اللحظة التي يشير إليها البحث . وعلى العكس من ذلك تعد من النظرية العامة كل أبحاث تعتمد على نظام ترابط متضمن في العملية الناسلية أو التاريخية موضوع الدراسة . وتكس المشكلة عندئذ في العثور على المنهج الذي يظل ناسليا أو نقديا تاريخيا ويتمسك بأعداد قواعد الأساسية . أو بصارة أخرى المشكلة هي كيفية إعطاء البحث مقاييس موضوعية تسمح بمقاومة أي تأمل أو انحراف ميتافيزيقي بصورة معالة .

فإذا بين لنا ذلك كله أصبحت المهام التي تضطلع بها فلسفة المعرفة الناسلية محدودة وراسخة . وأخطر هذه المهام هو التوفيق بين المنطق الرياضي وعلم النفس . فالمنطق الرياضي هو الذي يؤدي إلى دراسة العمليات الوجدانية التي يقوم عليها العلم والمنطق في طورها . وقطبا المعرفة في هذه الحالة هما الضرورة الحاسمة بالتضمنات التي تسبق إلى الانتقاء في الوقت المناسب ويتابع الوقائع العبادي على مر الزمان . والواقع أن علماء هذا العصر مروجون تزويدا طيبا بشأن تحليل التضمنات المنطقية الرياضية . وهم حسب المعانة *axiomatique* المعاصر من صفة الناحية أداة فعالة جدا . كذلك يعتبر تقدمنا حقيقيا وملوسا من ناحية أخرى فيما يتعلق بأسلوب خلق الترابط بين وقائع الفزياء والتضمنات المنطق الرياضي .

فنظرية المعرفة الناسلية هي أدق خطوة في التطور الفلسفي المعاصر لاعتمادها على جلة علوم مجتمعة في بحثها المعرفي وعلى حسنة فلسفات عامة في هذا العصر وارتكانها إلى أهم أساس معرفي في الفكر الحديث على الإطلاق وهو نظرية التطور .

الباب الثالث فلسفان إنسانيتي

مؤلف هذا الكتاب عن فلسفة السريالية (١) هو فردينان الكييه أستاذ الفلسفة بالسوربون . وهو مؤلف عشرات الكتب الأخرى في الفلسفات العقلية والوجودية وعن فلسفة ديكارت . وبعد ديكارت تخصصه الأكبر وإن كل لا يقل إجادته في تناول أية فلسفة من الفلسفات المعروفة عن إجادته في تناول ديكارت . وهو شخصية مرموقة بين أساتذة الفلسفة بالسوربون ومحاضراته مكتظة دائماً بالمستعمى ولن تجد نبذة في الكلام أوضح أو أوفى من طريقته في العرض والتحليل .

وثاني أهمية هذا الكتاب من أنه استطاع أن يهز جميع الأوساط الفكرية . أدبية . وفلسفية . وعلمية . وعلمية . في سنة ١٩٥٥ حينما ظهر لأول مرة في سلسلة مكتبة الفلسفة العلمية عن دار فلاديمير بباريس . وشغل الأذهان توالها عرف عن مؤلفه من خصوصية ونظج فلسفيين . والأستاذ الكييه هو أحد محترقي الفلسفة للمتخصصين الذين مازالوا يحتفظون بنضارة وجوههم ورونق هيتهم رغم عملهم المتصل داخل قاعات السوربون .

وهو لا يطمع في أن يقدم تاريخاً للسريالية ولا معالجة لمشاكلها . ولا أمل له في أن يقدم للنسور فلسفة السريالية كما لو كانت فلسفة السريالية . إذ سيقتصر الجميع على ذلك بأن السرياليين ليسوا فلاسفة ولا يصح أن يطلق عليهم اسم الفلاسفة . وإذا كانوا قد تميزوا بشيء فقد تميزوا بانتاج الشعر وبانتاج الفنون التشكيلية . ولا شك أن عصرنا قد خلط بما فيه الكفاية بين الفن والفلسفة . ولكنه يخلط أيضاً وببالمالفة أكبر بين الفلسفة والعلم .

ومن أجل تمييز الفلسفة من كل هذه الاختصاصات الأخرى تجب ملاحظة شيء هام جداً وهو أن الفلسفة لا تختص بنظام فرعي للأشياء وإنما هي خط سير الإنسان كاملاً مكتلاً . هذا التعريف الذي يخص به الكييه الفلسفة هو نفسه الذي قدمه في بحثه الفلسفي الكبير عن وحشة الوجود حين قال . أنه لا ينطبع إلى فلسفة جديدة . أنه يسعى للثور في

تاريخ الفلسفة على خط سيرها الأبدى • وهذا التعريف هو نفسه الذى يعطيه للفلسفة مرة أخرى وهو بصمد بحثه عن السيرىالية •

ولما كان هناك أمل كبير فى أن يبقى للسيرىالية جانب لا هو بالأدبى ولا هو بالعلمى وأن يسعى هذا الجانب المستقل عن الأدب وعن العلم إلى التطلع نحو الملاحظة ونحو الاكتشاف فى المجالات المهجورة المهلة ••• أقول لما كانت السيرىالية مرتبطة بهذا المبحث الجانبى بلا أدنى شك فقد صارت خطواتها تلك أيضا بالضرورة غير قابلة للفحص بالمناهج العقلية أو التعصبات الجمالية • أو بمباراة أخرى يمكن أن يفترس للسيرىالية نظريات حقيقية عن الحب والحياة والخيال والعلاقات بين الإنسان وبين العالم • وإذا صح ذلك فسنحاول الكييه عزل هذه الفلسفة واستخلاصها •

بهذا يعهد الكييه إلى المتضمنات الداخلية المترابطة كى يشق طريقه ابتداء من عندها • فلا يعبر عن وجهة نظر السيرىالية • وهذا طبيعى لأنه لا يسعى ذلك خصوصا وأنه يحاول استخلاص فلسفتها دون أن يخرط فى نظامها • أى أنه يبحث السيرىالية من الخارج • وهو يعتبر أندريه بريتون أكثر من رئيس للحركة • أنه ينظر إليه بوصفه الرعى الفصحى للفكر للحركة السيرىالية بأكملها • هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى تتحدد نظرتة إلى السيرىالية خلال جهودها نحو الحقيقة الواحدة • وبريتون هو الذى قال فى بحثه عن الحب أن متابعة الحقيقة تقوم على أصل كل نشاط حيوى ذى قيمة •

ولا نخلو كل أعمال بريتون (١) من دعوات لا تفهى نحو الأخلاق ونحو الجمال • وينهض ضد كل الدعوات الثنائية من أجل تحقيق الإنسان ووفاء لسجنته الإنسانية • ويؤدى كل من انخلاصه ووضوحه إلى العثور على الحقيقة فى حالات كثيرة من الحالات التى ألقى عليها الفلاسفة المتسكون بالسائية أضواءهم • وإذا كان بريتون قد أطلق على نفسه اسم عذر الميتافيزيقا فإنه لم يلمت أن توصل هو نفسه بطرق مختلفة خاصة به إلى عين ما نسمو إليه الميتافيزيقا • ويمتد إعجاب الكييه بأندريه بريتون على نفس مستوى إعجابه بأفلاطون وديكارت وكانط • ويقول أنه هو وحده شخصيا مسئول عن إعجابه بذلك •

ما هى السيرىالية :

السيرىالية هى الحياة • وليس يهها أن تنتج أصالا أدبية يقتر ما يهها أن تظهر القوى الانسانية فى الحب والأمل والاكتشاف • وهذه

لحول الأدب والشعر بظهور الثورة السريالية بين ١٩٢٠ وسنة ١٩٣٠ إلى الانحراط في قلب الحياة ذاتها . فلم يعد الأدب والشعر فنا أو حالة فكرية بل صار الحياة والفكر ذاتهما . ومن ثم سارت المؤلفات السريالية قادرة على النزاعنا من الأدب ذاته كي تبث فينا ألوانا من التساؤل العلمي والفلسفي . ولكنها لا تدلحنا بحال إلى أي جانب جمالي .

نحن نعرف أن هذا قد يشو إلى غير قليل من المغالاة في التعبير . ذلك أن أندريه بريتون (١٨٩٦ - ١٩٤٩) قد جعل من الانفعال والأمل مد البداية انفعالا أمام الجمال وأملا فيه . بل نستطيع أن نلاحظ مع امتناذنا الكيبي أن بريتون قد أشار في المانيفستو أو البيان السريالي سنة ١٩٢٤ إلى أنه يعتقد في أن الجمال هو المعيار الوحيد لقيمة الصورة . وتعتمد قيمة الصورة على جمال الشرارة (الارتدة) (١) .

غير أنه من الواضح ورغم ذلك أن الثورة السريالية هي ثورة على طريقة التعبير الجمالي . إذ لا يمكن مثلا أن نصف البحث الذي قام به بريتون في كتابه « السمك القابل للتوازن » بأنه ذو صفة جمالية تقبل المزل . ويصبح كل جمال قابل للمحذف من الحياة أو قابل للموضوعية كمشهد من وجهة النظر هذه نوعا من الأدب . ولكن السريالية ترفض الأدب (٢) . ولا يمكن أن نترك الجمال الذي يرفض المحسوس للموضوعية إلا بأن نلقاه في قلب القلق الذي يسميه اليوم للقاء وحوديا والذي يمكن وصفه في لغة عصر بريتون بصفة القلق الحيوي .

لذلك يجب ما هنا أن نتذكر محاولة السرياليين أول الأمر أن يرئادوا آفاق الوعي الباطن والجنسوس وحالات الهوس . أرادوا أولا أن يستشفوا المهارات المحرقة التي تطرا على الفص وهو في عرلة نامة عند الناس وأن يلتقطوا الصور التي تصحب هذه المهارات . واستحال موقف السريالية بالتالي إلى موقف سطحي لكثرة اعتمادها على استعلاء الناس التوهمي وعلى انتظار موجة الأحلام . وفقدت السريالية كل روح ملائكية . وجاءت من أجل مد تجربتها الإنسانية وتفسيرها خارج حدود المذهب العقلية وخارج أطاراتها كي تتحلل من نظراتها الضيقة وتأخذ على عاتقها بمقاييس انسانية .

تبحث السريالية إذن عن طريق للمعرفة والخلاص مما . انها تلتفت إلى كل ما من شأنه أن يرفع الإنسان إلى ما هو أعلى من مكانته أو إلى

(١) أندريه بريتون : البيان السريالي ص ٣٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٧ - ٤٨ .

ما يبدو كما لو كان خارج ذاته . ذلك أنها تطمح أكثر ماتطمع إلى الأفلات . من ضرورات الفكر المدقق ومن سلطان القوانين التي تتحكم في المحسوسات . وتميل السيربالية إلى الخلاص من المحرمات التي تفرضها الأخلاق العادية ومن كل ماتسببه الأوضاع من الشغائر والعروض . أي أنها باختصار تسعى من أجل الإلقاء بحرية الإنسان الكاملة إزاء موضوعات الجنس .

السيربالية والشعر والأدب :

ويطعن البعض أن مثل هذا الاتجاه من شأنه أن يؤدي إلى الانحطاط . والفشل . غير أن الأستاذ الكييه يعارض في ذلك معارضة قوية حادة . ويقول بوضوح وصراحة أنه يعتقد على العكس أن المسر الطاهر لتجربة السيربالية واقتصراتها في أداء لقوى كأنها نوعاً من العودة إلى ماهية اللغة التي هي نفسها الشعر . ليس في الأمر أي انحطاط . لأن الشعر في الواقع هو المسر الذي يربط عالم الحقيقة اليومية بعالم الأحلام الرائع . ونظراً لهذا المسر الشيء الوحيد الذي يملكه كل من يود الاحتفاظ بالوضوح بحيث لا يترحم رموز العالم العلوي في لغة تخمينية أو سحرية أو دينية .

ويحسن برتون بإعجاب قوى نحو المظهر وسحر نوع الكلام ومصدره كما يشغف بالعمل في التصوير . ويقوم بزيارة فيليه جيوفان ديول فاليري . وبعد الشجاعة ليقول لمحبوته في نهاية كتاب «الحب الجبلوني» : « لقد بزغت من بريق ما كان عسى في النهاية وليلد الشعر الذي كرسيت له سماي والدي ما زالت أقوم بخدمة مستصعرا سان كل مالبي شعر » . وماراجون (١٨٩٧ - ١٩٥٢) (١) الذي يظهر نحو الشعر نفس الوقف طول حياته يقرر في كتابه عن « بحث في الأسلوب » : « نعم انتهى أقرأ . » . « أسي مصاب بهذا الداء المضحك . . . وأحب الأشعار الجبهة . . . هذه الأشعار التي تبعد على الاضطراب وأحب كل ما يمتد إلى هذه الأشعار ما وراء الوجود انسى كما لو لم آكن أحس بهذه الكلمات المجدية الرائعة التي حلاها الليل عن طريق رجال لم أعرفهم . . . الشعر أحب الشعر » .

وهكذا يمكن أن نقول مع الكييه أن الانتقال إلى الشعر لم يكن انقراضاً سقوطاً بالنسبة إلى السيرباليين . ولم يكن خطوة إلى الأمام أيضاً . لقد كان الانتقال إلى الشعر مجرد عودة إلى عالم يهجره قط . وعلمنا من أجل ذلك عدم الخلط بين الشعر وبين الأدب . هؤلاء السيرباليون لم رفضوا الأدب ذاته باسم الشعر نفسه . فالشعر هو مصار الروعة والرائع جميل

حاشا • ان كل ما يبعث الروعة جميل بل ما من جميل سوى ما يبعث الروعة • ولا يسعون الشعر الى الاحتكام على نحو اى متوقعة وانما يقوم بتغيير روحنا عن طريق الانفعال الذى يبعثه فينا • او بمباراة اخرى الشعر هو محال حريتنا وهو الذى يسمح لنا بان نسيخ على كل الاشياء صور وهياتنا •

وعلى العكس من ذلك انكر بريتون القصة بصورة قاطعة • انه ينكرها لما فيها من حكاية ولأنها تخضع تماما لسلطان المنطق • وبطل هدف القصة خارجيا بالنسبة اليها لأن اتساق كل طابع انشائي فيها ضرورى كما أن تحده لازم بحيث يتقدم البناء الشكلى كل افعال مباشر • اذ اننى - هكذا يقول بريتون - أريد ان يسكت الناس عندما يكفون عن الاحساس • وعندما يرفض بريتون الأدب فهو يفعل ذلك بثقة تامة في الشعر الذى يبدو في عينه حيوانا ومرتبطينا بعلم الوجود • أو يبدو الشعر على عينه مالكا لكل مفاتيح الحرية ومحتويا على رسالة السعادة الانسانية • وذلك من حيث يمثل الشعر اللغة الأصلية أو اللغة الحقيقية الوحيدة التى تنبصر عن الوجود وتخلق له موضوعه • وليس الشاعر رجلا للهِوى والتسلية • انه الواعد الذى يوحى ويحقق •

فالشاعر الدريه بريتون يمزج مركز الشعر وينكر القصة (١) • ويرى أنه لا يتجاوب مع المشاهد الطبيعية أو الأعمال الفنية التى لا تبعث فيه الرعدة الحقيقية ولا تواجه الجمال الا لفأيات وحدانية • ويقع من ثم على خاصية الجانب الأخلاقى العالى فى الشعر • ويؤيد ذلك الجانب كما لو كان أحد الموجهات الحقيقية فى الشعر • ويرفض بريتون الناحية الجمالية كأساس للاختلاف فى القيمة كأساس يمنع الناس جميعا من أن يكونوا شعراء • ويقوم رفضه ذلك على حكم سالف بعدم حيوية الجانب الجمالى وباعتباره سببا فى انفصال العمل الفنى عن الحياة •

وكأى واحد من أولئك الذين أرادوا تعميم إحدى المتع أو إحدى المعارف جعل بريتون للعبه متجها هو منهج الكتابة الآلية • ويتقضى هذا المنهج مجرد الكتابة بمع أن يكون لى موضوع محل نظر وبغير أن نفتعل أى اشراق منطقي أو جمال أو أخلاقى • كل ما يتطلبه هذا المنهج هو أن ندفع الى الخارج بكل ما يوجد على صورة لغة بداخلنا ما تعرفه عادة مراقبة الضمير • لأن كل ما فينا خطاب ونزرع نحو الخطاب • ويمهد

(١) كلون هذا بحرف استعلاسا النقل فى كتابنا من • هيكلة النقاد • من ١٢٨ - ١٢٢
نقل كلامنا عن قصة صوفى -

بريتون بهذه الكتابة الآلية إلى تحرير هذا الخطاب والمظهر بوصفه هو نفسه الإنسان - ومن ثم تجنب السيربالية نحو العلم الذي يمكن أن تنحلت في المظهر وحده عن المنهج والتعميم والإيجاز يمكنون المخطر . ولذلك صار من الضروري أن يحضّر بريتون لكل متطلبات الموقف العلمى وإن يتكلم عن موضوعية الثابتات وعن سير الواقع الحقيقى الخاص بالفكر الذى تظهره الكتابة الآلية . ويعرف المانيفستو أو البيان الذى كتبه بريتون السيربالية بأنها : « آلية نفسية خالصة نود أن نعبر بواسطتها عن السير الحقيقى للفكر اما متصافه أو كتابة أو بابة وسيلة أخرى » . فالسيربالية تعتمد على اعتقاد بالحقيقة الربعية الخاصة بتشكّل معينة من التداعى التى طرأت مهمة حتى وقت ظهورها » (٩) .

فلسفة السيربالية :

وتبرز أمامنا هنا مشكلّة فاصلة الأهمية وهى لماذا تكون الفاعلية اللا شعورية للفكر أقرب إلى الحقيقة من فاعليته العقلية ؟ أو يمكن وضع السؤال بصيغة أخرى فنقول : لماذا تمتلك بعض صور التداعى حقيقة أرفع من حقيقة التسلسل المنطقى أو من حقيقة الانتباه ؟

والجواب طبعا على هذا السؤال من وجهة نظر السيربالية حاضر ولا يحتاج إلى بحث طويل . فالفكر الآلى أكثر حقيقة لمشاورته إلى الشعر . والشعر فى السيربالية كما سبق القول هو الحياة . بل إن الشعر هو الذى يوحى معالم فوق الواقعية . وهو عالم الحقيقة المطلقة فى نظر بريتون لما يقوم به من تركيب بين العالم المرنى والعالم الخيالى . ولا يقف الشعر عند حد تحديد الظاهرة تحديدا فوقيا عن طريق المعنى الشعرى الذى يبيح رؤيتها على نحو آخر . انما يصدر الشعر عن لغة أصلية يعبر بها قبل أى تفكير عن الشرط الأساسى للإنسان . انه يسمى لتعبير الحياة بل والعالم أيضا . ونحن نعرف وقع المفهوم الفورى على السيربالية . وليس هناك ما يلزمها كما يقول ألكيه بالاعتقاد فى تماسك مثل هذا المشروع أو قابليته للتحقيق . كل ما يمكن قوله هو ان هذا المشروع كان أساسيا لى الحركة السيربالية حيث لا يمكن تمثيل الشعر من الوجود أو من الحب أو من الأمل .

ولا شك فى وضوح الموقف السيربالى على الرغم مما يعمل فى طياته من تردد بين امتداح الفن وانتقاص قهره . فالواقع أن اعتراض أندريه

يرتدون الأساسى لما ينصب على ذلك النوع من الجمال الفنى المنفصل عن الحياة والحب والأمل الانسانى . وهو ذلك الجمال الشكلى الخاص بما يعبر دون أن يخلق وبما يروى دون أن يسعى الى التضيير . ولم يكف بيرتون عن اعتبار الشعر حياة أو وجها من أوجه العالم التى يجب تحققها أو حرية الإنسان التى ستصمد من أجل تحقيق ذلك العالم .

وهنا يعرض لنا ذلك الإشكال الكبير الذى اصططحت به الميريالية رغم أنها . هذا الإشكال هو كيف نوفق بين الفن المتمسك بأطراف الفكر الألى أو التلقائى وبين سعيه لتعبير الحياة والعالم ؟ أو كيف نوفق بين ماعى الثورة عادة من ايجابية وبين معالم السلبية التى اكتنفت آراء الميريالية ؛ أو بتعبير آخر كيف يمكن أن ننقذ الميريالية من حكم بعض الناس عليها بأنها فلسفة عديمة . لقد أطلق عليها كالموصف فى كتابه عن الانسان المتورد بحكم اختيارها دائما الموقف الأسوأ والوصح الألى قيمة . وقال انها وقد فُطنت فى الحصول الأرفع أثرت من ثم ما هو أدنى . ولهذا قصد منها عذما .

ويحاول الكيبه التعرض لهذه النقطة فى الفصل الذى عقده عن التمرد والثورة . فيقسم كلامه عن التمرد والثورة الى ثلاث نقاط رئيسية أولا : الرقص الميريالى وثانها الميريالية والماركسية وثالثها عدم التحقق . ويرد تحليل الكيبه لمسألة الفاعلية الميريالية خلال كلامه عن النقطة الثالثة من عدم التحقق .

وهذا طبيعى لأن الاجراءات التى تستند اليها الميريالية فى فئونها الشعرية تصمد الى عدم تحقق العالم بواسطة الانفصال الذى تقيمه فى داخل كل العلاقات المنطقية . انها تممد الى عدم تحقق العالم بواسطة الاختلال «الروابط المنطقية المختلفة بين الأشياء نفسها» . وهذا يعنى اننا لم نبلغ مستوى الشعور الطفولى الأول الذى تتبدى عنده علاقة العقل بالأشياء الا اذا تمنا بتحطيم كل نتائج التجرد العقل والمنطقى الذى نعيش فيه خلال تجاربنا . اننا نحيا داخل هياكل وروابط ذهنية ولا تكاد ندرك العالم الا خلال هذه المظاهر العقلية الجامدة . بينما تعمل الميريالية على مستوى الشعور الطفلى الأول . ولا يد من التخل الكامل عن كل تلك المظاهر انما تمنا بلوغ هذا المستوى أو النفوذ اليه .

وعلى هذا النحو توهضت الميريالية تعارضى كل عقلية وكل تبعية لمنطق الأشياء . واستطاعت من ثم أن تتحول من الرقص لأقوال الناس وأحاديثهم الى الرقص لأقوال أصحاب الايمان بالمركبات والطوم . ولطمن اندرية بيرتون الى سر انحطاط الحياة العامة فقال ان ثقافة العالم الذى

يعيش فيه تستند بخاصة الى متى لمرتبة على التنويه والابانة . ولم يستطع برتون صاحب المانيفستو السيريالي (١) ان يسيخ على العمل مفهومه سياسيا وان يطلقه من قيوده . والسبب في ذلك هو ان تلك الصعوبات التي صادفها فرضت عليه ان يختار اما القاعدية الصلبة واما النمر . وكان برتون يتحاز في كل مرة يتحزم عليه فيها الاحتيار الى عالم النمر . وفصلا عن ذلك فانه يتابع في اخلاص مقاله الشاعر الفرنسي رامبو (١٨٥٤ - ١٨٩١) « انني اشعر من كل الحرف ، ويفرض على السيريالية في ثورتها ان تملن الحرب على العمل . ويرى اكثر من ذلك ان فلسفة باركلي من اجل الفلسفات لانها تنكر وجود المادة وتعد بالقتال من فلسفات عدم التحقق . ولكن اذا اعتدت احلام باركلي الى القامة العالم فوق دعائم واسعة فان امل السيريالي منصر في علم المصليات .

السيريالية والثورة :

وعند السيريالية اساسا الى ايجاد ازمة حقيقية في عالم الفكر . هذه الازمة هي ازمة الشيء . ارادت السيريالية ان تمتد نوعا من الثورة في الحس البشري ذاته . وكانت هذه من بين المسائل الرئيسية في الوصف السياسي التي اختارته السيريالية . ولعل هذه من أولى المهام التي حاول القيام بها شعر السيريالية . كانت عملية ابتعاد العربة في الحواس الانسانية من اول الواجهات التي حاولت السيريالية ان تخلقها لنفسها . ويتم ابتعاد العربة في الحواس عن طريق النمر . فالشعر هو الذي ينكر صلبة الطبيعة ولا يصبا بخواص الاشياء . والشعر هو الذي لا يهدأ له قرار الا بان يمر بأياديه السلبية فوق العالم بأكمله .

لذلك اذا شئنا تعهم الرغبة في حقيقتها بوصفها تول خطوة من خطوات العمل والتنفيذ وجب علينا ان نصل الى مستواها الحقيقي . الرغبة هي حثت كل الميول والدوافع والخوافز . او الرغبة هي مصدر الحركة والاداء في كل فعل . وبناه على ذلك يجب الرجوع الى المبح ذاته . يجب الابتعاد عن مظاهر الآلية وقوانين التأثير الايجابي وقوى القاعدية لكن نعود الى المشروع الذي نبنت عنه . هذا المشروع الأولي الطفولي هو مشروع عدم التحقق الذي يمثل الرغبة في حد ذاتها .

ويستند منطق هذه الفكرة الى ان العقل يظل دائما غريبا عن الانسان . يظهر العقل في كل الومائل الصلبة التي يجربها الانسان من

أجل تسوية أمور معاشه . وإذا كان العقل في الإنسان معلا ويعد قوة من قوى التحرر الفعلي لديه وأسلوبا في الفهم والاحتياط بالنسبة الى كل ما يحققه وأداة من أدوات خلخته لتحقيق مآربه . . . أقول اذا كان العقل كذلك فإنه يظل رغم كل ذلك غريبا عن الإنسان . ومصداق ذلك أنه يمتزج برغبة الإنسان كلما احتاج الى ما يحقق وحدة كيانه .

فالرغبة هي التي تسمح بقيام حالات من الوحدة التي تؤدي الى إبعادات أكبر . ويفهم السيرياليون الرغبة لا بوصفها ميلا الى الامتلاك وإنما بوصفها جنوحا الى مايجب ويظهر . ولا يعرف السيرياليون عالم الأعاجيب بوصفه عالم الحلوى التي يتضح بها الأطفال الصغار وإنما بوصفه الطريق الذي يؤدي الى دنيا الشعر . ولذلك فهو عالم يبحث على الثروة والوجد . وعلى السيريالية أن تخترع الوسائل التي تخلص الانسانية من الأعمال اليومية . وتنبع هذه الوسائل التي تستحدثها من الدهشة والاغتراب . فهاتان الظاهرتان هما اللتان تقضيان على كل توفيق برفض الممالي العادية للأشياء (١) .

وهنا توجد السيريالية بين الرغبة والروح ، أنها ترفض تقسيم الإنسان وتضع أمام العالم ثورة جديدة صادرة عن كيان الوجود بأكمله . ويحقق الوجدان وحدة ذلك الاتحاد فيما بين الرغبة والروح . ومن ثم يصح استخدام العنف ضد المجتمع ذا أساس أصلي قبيح تحتوي عليه الرغبة من عمق ومن أصالة طبيعية . والرغبة العارمة هي العنف نفسه . ولذلك يمكنها أن تبرز في صور شتى أمام الأحداث بغير ضوابط النظام العادية .

وتود السيريالية أن تظل منقصة بأي ثمن لهذا المجموع الكلي الرغبة المبتدئة على الرغم من كل مافيها من تناقض وتوتر وحشة . ولا شك أن الثورة السيريالية تهدف الى مثل ما تهدف اليه الثورة الماركسية : تغيير العالم وتحرير الإنسان . وبقيت السيريالية محتفظة بطابع التناقض الاصيل بين مقتضى العمل الايجابي الفعال ومقتضى التحرر المطلق ازاء كل أنواع الضغوط . بينما قبلت الماركسية تمييز العقل في الإنسان والانفراد بملكاته بواسطة التمسك مع قواعد المعلوم .

وقالت السيريالية كلمتها وحقق سلفادور دالي لأول مرة في تاريخ

(١) نادر جدا بما للقدم في الحس الجمالي عند بودلير في كتابات عن « الخيال الحركي في الأدب الشعري » (دار المعرفة) ص ١٧٤ .

البشرية معنى الرغبة الجسم اللال . وقالت الماركسية كلمتها وأيدت خطوط ثورتها على يد جوزيف ستالين . واستحكمت الإنسانية يوما واحدا على الأقل بأن سلفادور دالي كان أعظم من ستالين .

٢ - فلسفة كيركجار (١)

في سنة ١٩١٣ قام أديب فنان بعمل تمثال نصفي لكيركجار كان هذا الأديب محببا بكيركجار ، وكان مؤمنا بالصورة التي كونها في ذهنه عن الرجل . فكل ما وصل إليه من المعلومات وكل ما عرفه من الأوصاف قد تجسست في التمثال بصورة مساوية لما في قلبه من حب لكيركجار وما في داخلية نفسه من إعجاب به . . . وحصل صاحبنا تمثاله إلى الهيئات وأصحاب الشأن يذكرهم بأن كيركجار قد حضي على ميلاده مائة عام ، وأنه من المناسب أن تحتفل الجماعات الأدبية بهذه الذكرى الهامة . ولكنه فوجيء بعدم الصات من الجميع ، ولم يكذ يفتاح واحدا من أصحاب الأمر في الموضوع حتى صرخ في وجه تمثاله : لا يا سيدي . . ليس هذا كيركجار . . . لقد كان كيركجار أحسب . . . أحسب .

وعاد الأديب الفنان إلى بيته ليصل أصابعه وأذنيه من جديد ، وليضع حذية للتمثال لم تكن معروفة لديه ، ولكنه لم يكذ يضع هذه الحذية في في مكانها حتى رأى نفسه مضطرا إلى العبت في وجه الرجل . . . أحس بأنه ملزم بأن يغير من معالم الوجه ما يكفي لاشعاع الفاتريكان هذا الوجه صاحبه أحسب . . . نعم . . . فليست المسألة مسألة حذية تضاف إلى ظهر الرجل ، ولكنها مسألة تاريخ يتغير ووجود يختلف . . . لقد كانت هذه الحذية شبيهة بألف كليوباترا في مجرى التاريخ القديم وملاحه السيامية فلئن كانت الحذية شيئا عابرا بالنسبة إلى التمثال ، حكم تراها كلفت الرجل : كيركجار الأحسب !

بل تستطيع أن تقول : كم كلفت هذه الظاهرة كل من تناول القلم ليكتب حرما عن كيركجار ١ ولأول مرة - بعد مفراط - يأتي في تاريخ الفكر إنسان يغير الكتاب بحياته أكثر مما يشغلهم بأفكاره . . . وأكثر من ذلك أن هذه الحياة نفسها التي عاشها كيركجار تحولت على صفحات الكتب إلى فكرة من الفكر . ولم ينتج ذلك عن غش تلك الحياة ووغرها واستلهاها سا يشجع الكاتب على الحكاية والرد ، وأما نشأ عن التمازج الشنيع الذي أحدثه كيركجار في حياته بين الزمنية والأبد . . . بين الله والإنسان

(١) كيركجار في القراءة الصوتية الصحيحة لاسه وانظر لذلك قاموس
Hartung Deines Philosophisches Wörterbuch (1968)

٠٠ بين الشعور والتفكير - وليته حاول أن يثي هذه الإنكالات على مائدة الفكر - ٠ إذا لكان الأمر ٠ ولكنه أراد أن تتجسم أمامه في الواقع معالم الإيمان الباطن وآثار وجدانه الداخلي ٠ أراد أن يثي وجوهه الظاهر على الهام القريب ، وأن يحقق مشيئة الرب في مصيره المرثى ، وأن يدع نهر الأبد يصب في جدول معاشه المحظوظ ٠

ولو كان كيركجار مفكرا عاديا لما أثار في نفوسنا القبول المعروفة شيء عن حياته الخاصة - ولكننا بعد أن فهمنا متسايقين السباقا نحو تفاصيل حياته من أجل أن نلم بمسألة وجوده كما تمثلت في الكتب التي تناولته ، والتي علجت باهتمام صلة فكره بواقع معاشه ، والتي أعطت أصيلة الرابطة الحيوية التي مزجت تكوينه المضموى بتكوينه الروسى ٠

ولد صورين كيركجار Søren Kierkegaard من أبوين مسنن في مدينة كونهامن عام ١٨١٣ ٠ ولم يتأثر الولد بأمه بقدر ما تأثر بأبيه الذي بث في نفسه وإزعا دينيا غنيلا ، وولد عنه ما سماه بالفلق أمام المسيحية ، وانغمه بجلال الواجب ودس المظينة ٠ واجتاز في سنة ١٨٤٠ أمحانه في علوم الدين بسجاح ، ولمس حاجته الى الاستقرار بين العواصف النفسية التي تنهرا في خاطره مباحث الدين ٠ لقرر الزواج ٠ وكان في هذا القرار به ماسيناء بمسألة كيركجار ، وابنى عليه تيار جديد في التفكير الفلسفى ، وبعد في رأى الكثيرين أول عتبة في المذهب الوجودى المعاصر ٠ قرر الزواج ٠ وبدأ بهذه الخطوة مقامرة تمتاز بالجرأة والشئوخ معا ، وكان لصداها في حياته وكتبه أعرق الأثر ٠ إذ لم تكده تضي على خطبته من رجينا أولزن بقصة أشهر حتى أخذ يناقش موضوع زواجه ويبحث في مدى قدرته على اتمام هذا المشروع ٠ وأحس - وهو المرحب الحس - بالمطورة التي تكن في زواجه من شابة حسناء في سن السابعة عشرة ، تتطلع الى حياة الشباب وتتمنى أن تجد في زواجها معنى لفرحة العيش ، أحس بأن ثمة فاصلا يحول بينه وبين مجاراتها في هذه الأعمال العراضى ، وفي هذه الرغبات المتفتحة ، وقدر بأنه سيكون من عوامل التماس في مصير الفتاة التي أسلمت له عنان الجواد الذي يحملها ومجدها القارب الذى حبطت اليه ٠ لقد أحبها ولا شك ٠ أحبها حسا عميقا ملك عليه قلبه وفؤاده ، وشغل منه عقله وتفكيره ، وهز منه الروح والوجدان ٠ أحبها حب العنى الواج وحب الرجل المخلص وحب الانسان المطوف ٠ ولذلك استحال عليه أن يركى على شعوره في محاولته الصور من فوق الهوة التي تعصل بينهما ، ولم يستطع أن يتفاضى عن الفروق الطبعية الكاسنة في كل منهما ٠ فهو في السابعة والعشرين وهى في

السايفة عشرة ، وهو انسان محزون مكروب ، وهي فتاة مستبشرة مرحة وهو عسكر خارق في امتيازه وهي عادية مفرطة في الساطة ، وهو احبب أخرج ، وهي جميلة مستقيمة التكوين ، وهو راع اتحد من الدين صناعة وطبيعية ، وهي امرأة بعيدة عن هواية الدين ، ولا تستطيع أن تجد في نفسها الرغبة أو القدرة على اتباع سبيله ١٠ ولا يمكن بالإضافة الى هذا كله أن يكتفى الأزواج بالعلقة الروحية وأن يكونوا صالين في اتصالهم ببعض ٢٠ ولو أمكنه أن يحقق الرباط الوجداني وحسب بينه وبين رجبنا ، لاستمر في مشروعه ٣ ولكن من أين يملك الحق في حرمان فتاة من حياتها الطبيعية لتعاشره هذه الماشرة الفنية ولتعيه على حياة الروح وطريق الله؟

وبنت المشكلة عسيرة الحل في نظره ، وسمر ياد العوائق الموصوعة في سبيله أشد من أن تعمل فيها تحليلات العقل وتبريرات الشعور ، فقرر القطيعة ١٠ ولم يكذب يأتى أغسطس من سنة ١٨٤١ حتى يمت الى رجبنا بطاقة يقول في نهايتها : « ١٠٠ انسى خصوصا كاتب هذه السطور وانغرى لانسان ، على الرغم من انه استطاع عمل أشياء كثيرة لم يكن قادرا - رغم ذلك - على اسعاد فتاة شابة » ٢ ولم تحصل القطيعة عقب ذلك مباشرة ، إذ شاء رجبنا أن يحدث هذا وعاش كثيرا من قرار كيركجار حتى قبل أن يعود اليها .

قبل أن يعود اليها وهو أشد اسرارا وتمسكا برأيه في القطيعة ، واعتقد أن سبيله الوحيد هو العمل على تمت الكراهية في نفسها نحوه ٣ وذلك لكي تكون القطيعة هيئة الواقع على احساسها قليلة الأثر في عواطفها فعمل منذ عاد اليها كل ما من شأنه أن يثير الاستنزاز في نفسها من جهته ، وأن يضعف من هذه المحبة التي كسب في قلبها باراد رجل مسجلبها وشريك حياتها ٤ وبدأ كذلك باراد في معاملته لها بحيث ظنت أنه لا يمس بها ولا يشغل باله بامرها ولا يكاد يهتم بشيء مما تبديه نحوه ٥ فلم يأت أكتوبر من السنة نفسها حتى كانت أسهم الصبر قد بلغت وكان حلم الخلاص الذي اراده قد تحقق ٦ وحدت القطيعة من الجانبين ، وبدأت الأزمة الحقيقية في باطن كيركجار ، وظهرت بوادر ذهنه جليلة واضحة في هذه الكلمات من يومياته ٧ « لقد كانت امنيتي الوحيدة هي القدرة على البقاء بجانبها ٨ ولكن في اللحظة التي شعرت عندها بأن الأمر سيذهب انحرازا سينا - ويألها من لحظة ٩ فقد حانت متأخرة جدا - إذمت أن أدفعها الى الاعتقاد بأنني لا أحبها ١٠ وما ألتنا الآن مكرره من المسيح لعلم اخلاص ١١ وهو سبب شاهر في شقاقها ١٢ بينما كنت محلصا في قراري هذا تمام شأنني معها دائما » ١٣ ويقول أيضا ١٤ « يمكن أن نطلق على قصتي معها هذا

الاسم (حب بائس) . . اذ أننى أحبها وهى لى وأمنيتها الوحيدة هى أن
أظل بالقرب منها وترجو الأمرة منى ذلك . وهو املى الأسى . ورغم ذلك
يجب على أن أرفض . ومن أجل أن يسهل الأمر عليها جهدت نفسى من
أجل حملها على الاعتقاد بامى لست سوى مضادع وقح قليل الأهمية . .
وذلك حتى يكون من السهل أن تكرهنى .

ولم تضر مستان على هذا الحادث حتى تحققت أمنية كيركجار لى
زواج رجبيا أولسن من شاب يرصيه ويسمعه ويكمل لها حياة أرضية
لالقة . فخطبها اشليجل الذى كانت تعرفه وتحيه قبل أن يتقدم لخطبتها
كيركجار . ومن ثم أحس كيركجار براحة أمام نصيره وبقلق صيف أمام
صبيه . أما الراحة فلأنه لم يفسد على فتاته مستقبلها . وأما القلق فلأنها
قد استحالته فى خاطره الى صورة تمر الى ماضيه وتشره فى كل لحظة
من لحظات حياته بأن عاطفته هى عملية تذكر مستمر . وأتيح له أن يراها
للمرة الأخيرة فى صيف سنة ١٨٥٥ عندما تقرر انتقال زوجها ليشغل
وظيفة حاكم فى مكان آخر . ودبرت هى ذلك اللقاء الطائر وهيمت لى
أذنه تقول : « فليباركك الله » وليس كل شيء على ما تروم . ، ولكنه لم
يمالك أن يجيب بشىء . واقتصر على أداء التحية ثم انصرف .

وكان هذا آخر عهد بها فى عالم الواقع . ولكن قصتها لم تنته عند
ذلك . وإنما امتدت على نحرين : أولهما أن كتابات كيركجار لم تكن أكثر
من تحليل تفصيل دقيق لحطرات ذهنه وقد تشبعت بصورة رجبيا .
صاغت من جديد فى لكره وعلى قلعه . وحاول أن يستدل من تلك الحادثة
على أشياء كثيرة . وأن يجعلها موضوع تجربة حية . وأن يصوغها كمعصر
أساسى فى النزعة الفكرية المقاتلة لأصوار الفلسفات العقلية . وثانيهما
أنها صارت موضع بحث الكتاب والفلاسفة الذين شاموا اتخذوها نقطة
منه حقيقى للمذهب الوجودى . فأخذ هؤلاء يضيئون فى الكتابة والتحليل
لهذه التجربة التى حولت أفكار الناس الى داخلية الذات الانسانية .
وأقاموا الأدلة على أنها دعامة أولى فى فلسفات الحياة التى تقرب بين الفكرة
وواقع الأمور . بين العقيدة وأسلوب المعاش . بين الرأى والعمل .

ومن نتائج هذه الفلسفة الحيوية التى اعتنقها كيركجار أنه أراد
إقحام إرادة الله فى وجوده الفردى . وأحب إشراك السماء فى تحويل
مصيره . فقد اعتقد فى حرية الرب وبنى على ذلك الاعتقاد إيمانه بأن قوة
عليا ستتدخل فى الوقت المناسب من أجل إعطائه ما يشاء وإعاقته من هذه
الهموم التى ركبت . ونجد التحليل الوافى لهذه المشاعر فى كتابه عن
الحرف والارتعاد حيث قرن بين موقفه وموقف إبراهيم الخليل عندما تقدم

بابه قربانا على مذبح الآلهة . لقد أوقف الخليل مصعبته بأبنة على إعلان السماء . وأوقف هو زواجه من رجينا على تسجل الإرادة الالهية . واستمر الإشارة . وكانت عنده النجاعة الكافية لأن يتقصى الفكرة التي يمسها الى النهاية . فلم يجد الانتظار . وقد يجوز القول بأنه سعد برواج رجينا من الشبلح . ولكن من المؤكد - كما يقول هايكر في تعليقه على الحادث - انه كان يكون أسعد لو انها اتخذت قرارا بعدم التأهل ، وبقيت مخلصه خطيته معها ، ورضيت بكل ما ينشأ عن ذلك من التماسه والشفوة في الحياة ! ذلك هو شعور كيركجار في قرارة نفسه . وتلك هي نيته الباطنة ، ولو ملك الحق في أن يتصرف أقل تصرف في مصائر الآخرين لباح بهذا الرأي وأعلن هذه الرغبة . وانه لما يؤيد هذا الترجيح عورهم على خطاب بعد موته باسم أخيه يطلب اليه أن تكون خطيبته النسابة رجينا ضمن ودمته استنادا الى أن خطيته معها لا يمكن أن تنضم بالنسبة اليه - شأنها شأن الزواج تماما - وأنها عنده اعتداف الظواهر الأبدية في عالم اللانهاية .

ومما يوقفنا على مدى إيمانه بالسماء قوله في كتابه (عتبات في طريق الحياة) هذه المارة : « اليوم . . انقضى عام ، اننى أحصى اللحظات ، لو أن فرصة أتيت لي كيما أتحدث إليها ثم يتبنى الصبر على هذا اللقاء . . . لقد فكرت في الأمر من جديد . فاما هي أو لا أحد ، ولكن على شرط أن ينتظم ذلك الآن من أجل مساعدتنا يا اله السماء ! ولن أجرؤ على طلب يدك الا مع التحفظ الا نهائي بأنها ليست يديها هي ما أطلبه وانما يحس ما يعيدني . . ولم أجرؤ قط على طلب شيء آخر من الله . . . فانه لا شك هو أقرب شيء الى الانسان عندهما يكون في مسيله الى معبر التسليم والانتقال . هذا السبيل هو رحلة كاملة حول الوجود ، وبمعنى واحد ، اننى أكاد أخشى أن يقبل الله رحاني أكثر مما أحسني رفقه . . . أخاف أن يقول لي « نعم » أكثر مما أخاف قوله « لا » . . . وهذا هو أجل سمير عن الشعور النفسي الذي كان يحسه وعن القلق العنيف الذي كان يترقبه . فقد كان يحسه تحقيق الله لما يرجوه وقضاؤه لطلبه أكثر من رفقه ومجمل سمائه ! فلماذا ؟ »

لقد كان طامع وجود كيركجار الأصيل - فيما يبدو - هو الأسى والملائكة ، وتشربت حياته بمعنى الحرر وارتسمت على أيامه معالم التعاسة . كان الهم حوريا في معاشه المنطوي ، وأدى به ذلك الى اشفاقه من السعادة وخوفه من دواعي الفرح وتردده أمام الأبواب المنفتحة ! كان يحس بأنه صاحب رسالة . وأن أي بذل من جانب الحياة له هو لهدم لهذه القوى

الكامنة في داخلية ذاته . وما من حياة تظهر هذا التمارض وتبدى هذه المحنة قدم ما تظهرها وتبديها حياة أصحاب الفكر المكلفين برسالة المحلّلين بأمانة ، إذ لا ينبغي أن يبرز في حيواتهم من الشواغل ما يلبسهم عن أداء عملهم الأسى ، ولا ينبغي أن تعوقهم المتع الأرصية عن تبليغ رسالة السماء ! .

وهنا تكمن مأساة كيركيجار . . تلك المأساة التي عاشها بنفسه فجعلته من حياته فلسفة وصيبت فلسفته في قالب حياة . ولعلها لا تقتصر على كونها مأساة بالنسبة إلى كيركيجار وحده . وإنما تعد كذلك بالنسبة إلى الفرد . . إلى كل فرد على حده . . فلا تكاد تخلو حياة تكسّم بالفردية من صراع عنيف بين الرغبات الخاصة ووقائع الأمور ، ولا تكاد تتوافر الحياة ما صفة الفردية إذا لم يتوافر لها ذلك التمارض القوى بين الإرادة الجريئة وأحداث الوجود . . وهنالك - في مأساة كيركيجار - سيلتهمس المفكرون دائما عناصر التفكير التي أدت إلى بروز هذا الاتجاه الوجودي الحديث . وسيمثرون على عتبات أصيلة لكل منحني نادى إليه أنصاره الجند .

٣ - جان جرينيه

يدخل العلم والأدب والثقافة عموما ضمن الأشياء الحية وتبدو عليها مظاهر الحركة وتتمثل فيها عناصر النمو والسعي إلى الاكتمال مما يجعلنا نشك في قسمة المعرفة المستقاة من الصحائف الجامعة ويربما مقدار الأهمية التي تعطى للسواء والبذل في العلم الشفاهي . وهما استطعنا أن نجتمع من الكتب وأن نقرا من المؤلفات التي ترد إلينا من الغرب حاملة اليأس أثار حضارتها فهي لن نفتنى عن الاستماع إلى أولئك الذين كسبوا في حياتهم من التجارب وأعضوا في سبيل تثقيف دواتهم من المجهودات ما يجعلهم أكثر تمكنا عند الحديث الشخصي وأشد إخلاصا في إسماء النصيح وأكبر فائقة في التوجيه والإرشاد وأعظم تأثيرا في الوسط الذي يعيشون فيه من لم يفتنى في أمثال هذه المسائل واقتصر على أخذ القدور من المألوف دون اللباب .

ولعلنا نذكر بهذه المناسبة تلك العوامل التي جعلت من الممكن بالنسبة إلى الفترة الماسية من حياتنا الأدبية أن يظهر كبار الكتاب عندنا . انه لم يكن من المستطاع أن يظهر هذا اللثيف من المتأخرين على مسرح الأدب بمجر جهودهم التي بذلوها في هذا السبيل . . . سبيل التعلم الشفاهي والقراءة على أيدي علماء الأزهر حينما كان من المستحيل أن يتوصل الطالب إلى ما يقرؤه بنفسه البساطة التي يجدها اليوم وحينما لم تكن أساليب التعليم على النحو الجاري في مدارسنا الآن .

فالتعلم المباشر على الأستاذ يؤدي الى أخطر النتائج خاصة بالنسبة الى الأديب والفكر الذى يحوى عناصر القوة الشخصية . ذلك لأن مثل هذا الفرد أقوى من أن يكون أسيراً لكلمات وأخطر من أن يلبي إلهام مذهب مسطور وأحوج ما يكون الى الشخصية الموحية التى تسيطر عليه ولا يقبل من العلم ما لا يكون ممزوجاً بالحياة محتلطاً بالدم . فهو لا يعصل بين الوجود والمعرفة ولعلما ترتكز فى رأسه معلومات جامدة او ترسخ فى عقله ألوان من الدرس بغير أن يمر بأعصابه وتجربى فى عروقه . فالمعرفة لدى المفكر الممتاز شيء من نفسه . . . شيء من ذاته ولا تقف عند حده المحفوظات التى تأتى وتروح بغير علم من صاحبها حين تفد وبغير إحساس منه حين تطفى .

وما هى دى فرص من هذا النوع قد أتيت لنا نحن التواقين الى الاتصال بالفكر العالمى بعد الحرب العالمية المفضية . لكم كنا نود أن نرى هؤلاء الذين لقروا لهم وسحب بهم من المفكرين الأوربيين حتى نتغلب على الصعوبات التى تنجم عند فهم مؤلفاتهم من عدم استحضارنا لصورة الشخص الكاتب ونمطها فى أذهاننا تمثلاً حياً . فقد تمثل فى أذهاننا صورة للكاتب من الكتاب على نقيض الواقع عند مشاهدته عياناً وعنده الاستماع الى صوته . ان الكاتب حين يحاول التأليف لا يستغل من نفسه سوى ملكة أو ملكات معينة لا ينفدها . أما حين يتحدث فالأمر على العكس من ذلك . . . اذ يتطلب الأمر منه إبداء كل ما يستطيع أن يبدىه من قواه وإظهار أرفع ما يمتلكه من المواهب العقلية .

وحذا هو ما حدث لى أنا شخصياً بالنسبة الى هذا الأديب الذى قصته فى شهر ابريل سنة ١٩٤٩ بالقاهرة . ففى كتاباته لم أكن المس غير شخصية كلاسيكية صينة بالكلام . . موجزة فى التعبير . . تكاد تحسب على نفسها ما تخرجه كلمة كلمة . وكنت أجد فيه انساناً يلتزم بجادة الأمر فى موضوعاته التى يبحثها بغير انحراف قليل أو كثير وبغير محسالة لاستهواء القارىء وتصويقه .

فلما جالسته وتحدثت اليه واستمعت الى محاضراته شعرت بالفارق بين شخصيته ككاتب وبين شخصيته التى تحدث . فهو من الساحة الثابتة يمتاز بالذكاء اللامع وبالهدوء البارد فى وحال الأدب وبالإطلاع الجلم ليس على ما نعرفه من ألوان النتاج القديم فحسب وإنما أيضاً على هذه الحركات التى تجرى اليوم جريان الأحاديث العادية فى الآداب والفلسفات وعلى المذاهب التى تظهر بين الفينة والفينة .

ولعلما ينسى فى أثناء هذا كله أن يضع الفكاهة إجمالاً وأن يردى

النكتة التي تخفف من وطأة دروسه على عقول المستمعين إليه • وإذا كانت الكتابة المؤلفة لا تسمح إلا قليلا بإبداء الأمثلة واقتباس النماذج من حياتنا العادية فهو في حديثه لا يلحظ بعيدا ولا يخرج فيما هو بصدده أو ما هو ملزم بالكلام عنه من تلك الدائرة المعيشية في كل يوم •

وهذا الرجل - جان جرنبيه Jean Grenier - يمد من أحطر وجال الفكر الفرنسي الحديث واحد مثل الفلسفة الوجودية الأصلاء وحسبه أن يكون من بين تلاميذه الذين تخرجوا على يديه الفكر الوجودي الكبير البير كامو Albert Camus وقد ولد جرنبيه في باريس سنة ١٨٩٨ واستكمل دراسته الفلسفية بالسوربون حيث مال الليسانس والأجرجاسيون والدكتوراه • وكانت موضوعاته دائما حديثة وشيقة في آن معا • فهو مرة يتحدث عن الحرية بصدد دراسته عن الفيلسوف جول لبييه Jules Lequière الذي مات منذ أكثر من قرن تقريبا واعتبره الأستاذ جرنبيه في دراسته واحدا من هؤلاء الذين نمتلت في تفكيرهم أرهاصات بالفلسفة الوجودية وبالبرجماتيزم أو الفلسفة النفعية • ولم ينس حين قام بهذا العمل أن يقارن بينه وبين مفاصره كيو كجاء نبي الوجودية كما يسوونه •

وتناول جرنبيه موضوعات كثيرة عن الوحدة والعزلة وعن الشعور بالفنوس المختلفة في مقالاته العديدة بالمجلة الفرنسية الجديدة • وهذه المقالات تظهر خصوصا ميوله الأدبية • وهو لم يتخل عن هذه الروح الأدبية في أدق موضوعات الفلسفة الصارمة مثل رسالته عن سكستس امبيريكس Sextus Empiricus في مجلة كلية الآداب بالقاهرة سنة ١٩٤٩ وفي الترجمة التي قام بها لصوص من كتاب هذا المؤلف اليوناني (١) •

وعنه الروح هي التي تظل مادية على مؤلفاته الخاصة وتدير كتاباته في موضوعات من أصعب موضوعات الفلسفة بالنسبة إلى الحياة الفكرية الحديثة • مثال ذلك رسالته التي كتبها عن الحرية والفضل استتمال لها • أما كتابه الذي يتحدث فيه عن مشكلة الاختيار Choeix مما فهو بحث من أفضل ما كتب على الإطلاق فضلا عن أنه يمثل بوضوح أهم ما في تركيب شخصيته من عناصر ومن مواهب ودقته هي التي تدفعه إلى الإتيان بمقدمات طويلة من أجل الإلام بالموضوع من جملة نواحيه ••• ومن أجل الانتهاء

(١) مؤسس مدرسة للفلسفة طيبة في القرن الثالث الميلادي •

الى نظرة معينة لا يمكن قبولها الا بعد الاناصة في شرح نظريات معينة كل
المعد - اذا نظرنا اليها لأول وهلة - عن مجال الحديث في مسألة الاختيار -

ويكاد ينتهي في هذا الكتاب الى نفس ما انتهى اليه سارتر Sartre
في فكرة الحرية - فالتناس في نظره متفقون فيما بينهم على أن تمة انشاء
هي من حيث تعديها ارفع درجة من سواها وأعلى مرتبة عما عداها ولا يد
من أجل هذا أن يختاروا -

فالاختيار بالتالي ضرورة وجودية مادام من المستحيل أن يحصل
الوجود بغير تمييز الأشياء بعضها من بعض في الوقت نفسه - ولكن
الناس قد حطوا فيما بين الاختيار والتفصيل - فهم يعتقدون انهما عمليتان
من طراز واحد - مع انهما ليسا كذلك - فالاختيار في الواقع يأتي من
وجهة النظر الموضوعية الخالصة - أما التفصيل فله معناه الذاتي الذي
لا يصح قبوله في غير هذا الوضع - ولهذا نلاحظ أن التفصيل لا يقتضي
الصحة في الاختيار وإنما يتوقف دائما على المزاج الفردي المستقل وثمة
لهذا استحالة عليهم الاتفاق وصعب عليهم القطع بأن الأشياء بالذات هي
أحق بالاختيار وأجدر بالانتقاء - فتولدت لدينا بالتالي مشكلتان على حانب
من الأهمية - أولاهما تتصل بالقدر على الاختيار والثانية تتصل بقيمة
الشيء الأخير -

على أن هناك شعورا قويا يجهل الانسان يعتقد في إمكان الاختيار -
وذلك لسبب بسيط - وهو أن انكار المكنات - كما يقول جانكفنتش -
يتعارض مع تأكيد الوجود - ويمكن إذا شئنا التهرب من أوضاع يمكن
استمد لها بغيرها أو الخلاص من مشكلة الاختيار أن نكون دائما في مواقف
لا تنأوب فيها ولا اختلاف بينها - ولكن هذا نفسه فعل مختار لم
الحقيقة -

كذلك يمكن تفادي مثل هذه المواقف في حياة الانسان بعمل الممثلين
على أن يتم كل منهما على انفراد في زمن معين - ولكن سيفتضي هذا أيضا
منا اختيار أحد الممثلين أولا - وهذا الشعور بالامكان (اما هذا واما ذاك)
يقيد في أنه يدفع بنا الى الاحساس بالمواقف والى التفكير في الحرية دائما
على أنها وليدة قيود وخاصة لتنظيم - بيد أنه يمكن الشك - رغم ذلك -
في أن مثل هذا الشعور بضرورة الاختيار حيالي في بعض الأحيان -
ولا يبدو أن يكون مجرد وهم من الأوهام - إذ لا تكاد تنظر الى الوراء قليلا
حتى تشعر بأن ذلك الفعل الذي آتيناها وذلك التدبير الذي قمنا به لم يكن
لا شعوريا عن ضرورة من الضرورات وهي لازمة من اللوازم -

لما من شيء إلا ويقدوما إلى الحكم في هذا الموضوع بأن الاحتياط لا ينبغي شيئا أن لم يكن تعبيرا عن ضرورة • أو على حد تعبير سارتر • أننا مضطرون إلى أن نكون أحرارا • ولا نقصد من ذلك - وهذا هو المهم في رأي الأستاذ حرييه - أن هذه الضرورة قد صدرت عن فاعل خارجي • • فلا يمكن بعد هذا أن نتفق مع الحتميين • • وهنا يرمى من وراء هذا إلى تقرير حقيقة عامة فيها يتصل بالفعل الإنساني وهي أن الإنسان لا تكاد يختار حتى يتحدد نفعها دائما بطبيعة الحال وحتى يتشكل حسب أولئك الباطنة •

١٤ لا يستطيع أن يهرب من كونه بادئا لأول مرة في كل مرحلة من المراحل • حتى أن اللحظة التي يقرر فيها أمرا من الأمور ويقطع فيها بمصميم معين لا يمكن النظر إليها بوصفها نتيجة متكاملة مع كل ما كان موجودا قبل ذلك •

فلاسان مبدل له دور يلعبه كما تقول الرواقية • وهو دور لم يكن له حق في اختياره • ورغم ذلك فهو قادر على أن يؤديه أداء حسنا أو أدلة رديئا • ونحن نعرف إلى أي حد بالغ الرواقيون في تقدير الحرية • ويسكتنا نحن أن نصنف إلى قولهم من المشل المارح أنه يحتج بدوره بشرط أن يحفظه ويتقنه • وبمباراة وجيزة إذا تحدثنا عن الحرية فأننا نتحدث عنها بوصفها شيئا ناجما عن الفيود وتولد عن العوائق والموانع والسلوب المتزايدة لملم الإنسان •

٤ - البير كايو

(أي روجي • • لا تنطلي إلى الحياة الخالقة بل
استغنى عقل الأمكان • •)

« بيلدو »

لا • • لم نخرج • • نعتزل بنا المصائب أزواجنا وأفرادا • ولسط
باجسامنا الراد من العطر والهجوم • ولصنع الحياة بصروب من الفسحة
والصمت • • ومع هذا كله فستظل مستسلمين بالمشي الأساني المحدود
• • • انه يعيش بأهت لا قسمة له • فلا غد ولا أمل ولا نور • ولكنه يمد
كل شيء بالنسبة إليها • ولا بد أن نعطي • نحن البشر - تقديره اللازم
• • • أيها الناس • • • أي أحسن اليكم رسالة الميت • ولكن الفصوها •
فستجدون في طبائها رسالة العدل والكرامة • • • سأقول لكم من الحياة

لا معنى لها كيما نتكاتف لأعطائها معنى من عندنا ، وبذلك نستطيع أن
نرى : أنساني ، له قداسته وحرمة وحبواه .

تلك مرحلة كأمرو التي انبثت أول ما انبثت من المراتز الفرنسية
محتلة بكل دلالات القلق الوجودي ، معبرة عن محنة الفكر المعاصر . لم
يقبل كأمرو همه الألفاظ صحتها ، ولكنها - فيما اعتقد - معطيك لمحة من
اللمحات التي تكشف لك عن أدب كأمرو ، وتفتح لك أبوابه وتدعج بك
إلى أعماق فؤاده .

هنا محور أفكاره ، وتلك هي أهم نقطة ينبغي أن نعول عليها في فهم
آرائه . فهو رجل يريد أن يجعل للحياة معنى به أن اكتشف أنه ليس
لها أي معنى ، ويريد أن يخلق فيها أوضاعا إنسانية وأخلاقا فردية تجدد
اتجاهنا في العمل وتبث فينا الثقة وتوصلنا بقلب الاحساس بالضيعة ،
وتتجمعنا على محور آثار البحث البادية بوصوح في معاشنا الانساني .

ونبدأ مع كأمرو من أول أمره لنرى كيف تطورت الأفكار في رأسه
على هذا النحو . فوجد أنه ولد عام ١٩١٣ ، وأنه درس الفلسفة وأصطر
على المدول عنها تحت تأثير المرسى أولا والخاصة ثانيا ، فاشتغل بالصحافة
وكان قتيلا في الاستمرار على نحو ما أراد لنفسه أن يكون في المجال
العلمي . سببا فيما احتواه خاطره من الأفكار السوداء ومن التناقض
المعيق ، ونحن نعرف أنه ألف كتابا (محسوما) وعمره لا يعدو الثالثة
والعشرين ، بمواضع ليلى الزفاف ، وفي هذا الكتاب لشعر باننا حيال
كاتب ممتاز له أسلوب جميل فريد ، وله قصة حريئة أسبانية ، وله أفكاره
القريبة المستوحدة ، وتبين ذلك من عباراته ... ولكن هذا يست أيضا
أن كل ما هو بسيط يفورما . ما هو اللون الأزرق ؟ وما هو التفكير في
اللون الأزرق ؟ إنها الصعوبة نفسها بالنسبة إلى الموت ... فلسفا ندرى
كيف نتحدث عن الموت وعن الألوان ... ولكن هل يمكنني حقا أن أفكر
فيه ؟ أقول لنفسي : ينبغي أن أموت . ولكن هذا لا يصح شيئا ما دمت
لا أصل إلى حد اعتقاده ، ولا يمكنني أن أموت ، سوى بجرعة الآخرون
للموت ... رأت أناسا يموتون ، ورأيت كلابا - على الخصوص - تموت .
ولمسا هو الذي هدى ... وعندئذ أفكر . رهور . انتصامات . حب
النساء . فأفهم أن كل اشتاقي وذعري من الموت إنما ينشأ عن حسني
للعيش .

أنني أحسد أولئك الذين سوف يعيشون وستأخذ عندهم الزهور
والرغبة في النساء كل معاشا الحقيقي ... أني حسود لأنني أحب الحياة
كثيرا . وذلك من أجل ألا أكون إنانيا ... إذ فيم نهتمى الأبدية ؟

فيالنسبة الى ، امام هذا العالم ، لا أريد أن اكذب ولا أن يكذب الآخرون على . اسي اود الاستمرار بوعبي الى الآخر ، وحضاهمة ختام حياتي بزيادة كاملا من الحسد والرعب ، فيقدر انفصالي عن العالم وانشقاقى من الحياة احس بالخوف من الموت .

ومع فكرة الموت تنشأ لدى القتي الفاضل افكار أخرى ، أهمها وأخطرها اعتقاده في العيب . فالموت ، والاختلاف والتمازج ، والمصادفات وعدم التاكيد من سى . واستحالة الوصول الى معنى ثابت . . . كل هذا يروع في قلبه اسانا غريبا بالنفاعة ويجعله يسر في حياتنا اليومسة بالرتابة . ويدفعه الى الاحساس بالغرابة وسط مظاهر الوجود .

ولاحل تكبير هذا الاحساس وضمخيم أفكاره تلك ، تراه يكتب مسرحية كاليجولا ، ويعبر عن الفضيحة في عملية الموت والعيب هي انسياق المصير ، ويأتى هذا كله على لسان شخصية كاليجولا اثر موت أخته دورسلا التي كانت عزيزة عليه أميرة لديه . هالاشياء على نحو ما هي عليه لا يرضى كاليجولا ولا تمحى ، وتكاد ألا تكون محسلة ، ويقول . ان موت أختي دحبنى لها لا يمسي في شئ ، ولكننى اكتشفت حقيقة من روايته هي التي تضمينى ، لموت أختي لا يمدو أن يكون ومرا . . . ومرا موت الشمس وتماستهم .

ان كل مايجب على هو اكنوية ، اما أنا فأريد أن أعيش على بيئة ، على صواب ، وأعتقد أنى أملك الوسائل التي تحول الناس الى مثل طريقي . هم صرودون من المرحه ، ويسقصهم المعلم الفنى يعرف ماذا يقول وفيهم يتحدث . . .

وهنا - فى كاليجولا - نحس بالخيوط التي تتواصل في تفكيره ، وبالروابط التي تفرق أفكاره وسبب أصالته ووثوقه من اتجاهه . ولكننا لمصلطهم فحاة موقعه الجبار في رواية الغريب . . . نفس البذور وقد استحال الى أسرار بأسفة ، نفس التسلسل وقد أصبح تيارا عديدا ، نفس الحيرة وقد ارمست على وجه ساخر غابت . وألفت نظير القارىء هنا الى أمور عنة اولها أن هذه العصة بالاضافة الى مسرحية «سوء تفاهم» تمثل فكرة حدوث الانسياء وورود الوقائع على نحو يحالف رغبة الانسان . فالحوادث التي تقع هي في الغالب مكروهة ، ولا تاتى بناء على تصميم ذاتي . . . انا بهذا المربة في يد القدر ومهم طائش اطفاله المصير . ويهدم الصورة ينمى أن تعوم دور كل من «جيسوء» بطل قصة الغريب ، وحان بطل مسرحية «سوء تفاهم» . ولعل الصلة الروحية القوية فيما بين

المقصود هي التي تمت مرسومه الى ذكر المسير الذي فيه جان ايان
سجنه .

وكذلك نلاحظ انه الغريب تعبر عن روح سجنية وتغطي دائما معنى
الانفصال وتصور الوقائع بصورة تسرك ان مؤلف القصة نفسها يعاني
الأسر وتآلم من الحبسة . ويشترك مع هذه القصة في الدلالة على ظاهرة
الانفصال قصة (الطاعون) . واعتقد ان هذا ناشى عن مرضه هو شخصيا
يمرض مندى اصطره الى الاطواء على نفسه والانفصال على روحه والانطلاق
بين جنون ذاتينه محسب . فالمواظب السميكة التي احاطت ببطل قصة
الغريب في سجنه لاتعدو ان تكون رمزا للمرائق المرضية التي تعدد كأمو
من الاندفاع يسه ويسره . وتحول بينه وبين الخروج عن حدوده ،
كذلك يتمثل الانفصال في الطاعون الذي ينزل ببئده « أوران » ويفصلها
عن غيرها من البلاد ويجعلها في عزلة تامة كلها خوف وذعر والم .

وملاحظة ثالثة هامة بشأن قصة الغريب وهي انها تدل على نحو
ظاهري افكار كامو . فقد وصف كامو في كتابه « ليالي الزفاف » مظاهر
الطبيعة . وجنح الى مشاركة الحياة قواها واراد أن يجد اللغة في
احساسه الحيواني الخالص بين الرمال الحمراء وأمواج البحر الضخمة .
أما الغريب فهو - كما يقول سارتر - الانسان أمام العالم ، أي هنا شيء
آخر سوى العالم ، صارص له ومخلص لقواه ، بل لقد ذهب الى حد
القول بأن الانسان لم يخلق لهذا العالم ، ونظرناه على ذلك الى العلاقة
بينهما نظرة ملأها التشاؤم والقنوط ، واعتبر الانسان مخلوقا ذا
طبيعة مفارقة لطبيعة الأسماء من حوله . فلهذا القى الانسان بغير
مسئولية ليشهد المعب ويقوم بالثورة ويأمل في لا شيء . . انه يرى . .
يرى بكل معاني الكلمة ، بل يفعل أيضا اذا شئت . وبهذا فهم تماما
عنوان قصة كامو ، فالغريب الذي شاء تصويره هو بالضبط واحد من
اولئك الأبرياء المحبطين الذين يفضحون المجتمع لأبهم لا يقبلون أصول
لحيته . انه يعيش مع القرباء ، ولكنه غريب أيضا بالنسبة اليهم ، ولهذا
السبب سيحببه البعض مثل خليلته هاري التي تنسك به لقرائه .
وسيتكره البعض لنفس السبب . ونحن انفسا ، نحن الذين لم نألف
بعد الاحساس بالصمت ، نفتح الكتاب ونحاول عسا الحكم عليه حسب
قواعدنا المعتادة فنجد انه كذلك غريب بالنسبة اليها . انه المعلم الذي
يتكلم بلغة جديدة وغريبة مما ويقول للناس رسالة من نوع لم يعرفوه .

ولكن كيف يمكن مد كل هذا الفقدان الذاتي إن يقيم الانسان
هذه في الأخلاق أو نظاما للحمل ؟ ان الفكرة التي كونها كامو في

هذه عن الانسان بجملة اضعف من ان تكون لعلاقته بالآخرين قاعدة .
 واهون من ان يكون لحياته أسلوب ، وأبعد شيء عن التصور هو أنه
 توجد فكرة أخلاقية بين هذا العيب الكامل ، وأن تنصأ أصول نظرية
 على هذه الأعدام المطلقة ، وأن ننبتى احكام ونظم فوق هذه العوضى
 الصارية . ولكن كما هو يعمل هذه الحجرة . انه يشي . قصرا على الرمال .
 ومعتقد . على الرغم من ذلك - أن هذا القصر من المثانة يسكان . انها
 ضرورة ملك التي تلجأ الى هذا التصرف . فنحن لا حول لنا ولا قوة .
 موحودون في عالم شاذ بالنسبة اليها . ندون موعة من احد موانا ،
 ولا بد أن يعيس رغم ذلك . فما العمل ؟ لا بد أن يعترس على مصابرينا
 وأن نعترف في العالم بطنى وذكاه ، وألا نتنازل أو نستسلم مهما
 كانت الظروف . لماذا تولد على هذا التصور نظام في الأخلاق أو فكرة
 في أصول الميث . فلا بد من قبولها على الرغم من الفراغ الذي تقوم
 عليه . اما لا تملك الفضل من هذا ، أو بعضي آخر : انه خلق من لاشي
 وبني على أسس من صما نحن ، من صنع الأفراد . فليم الاعتراض ؟
 وسخى ملاحظه طبيعة المصل الأدنى عند كامو ، فليس هو
 بصاحب المنع أو الفيلسوف الذي ينافح عن فكرته ، ولا يحوز أن
 تنظر اليه على انه واحد من السيورين على آرائه المغطاة ٠٠ لا ٠٠
 لا يخطر هذا على بالك ، لأنه من صميم أسلوبه وروحه ان يلقى الكلام
 على عواهنه - شأنه شأن نيتشه الفيلسوف - فهو لا يحاول الاقتناع .
 انه ليس من أولئك المفكرين المهومين بأفكارهم ، ولو شاء هو نفسه
 أن يكون كذلك لما استطاع ، لأن عدم الاهتمام أصيل في طبيعته ، ولأن
 طريقته في الكتابة - ثانيا - تجعلك تسمر أنه لا يصل عملا وانما
 يعطيك فكرة عن شيء موجود ، قائم . عن شيء هنالك . انى أقف عند
 هذه القطعة لتوضيحها وحلائها أكثر من ذلك . قلت ان كامو يؤمن
 بالصمت في العالم وخلق الحياة من دلالة معقولة . لكل عمل داخل نطاق
 الوجود الأرضي متصف بهذه الصفة ولو كان عملا أدبيا . ولذلك نجد
 كامو لا يحاول قط أن يشرح شيئا ولا يسعى من أجل تبرير فكرة ،
 ولم يصل يوما على اثبات قول من الأقوال التي وردت في كتبه . همه
 طبعته في أعماله الأدبية ، وهي في الوقت نفسه ممانشة لأصل اعتقاده
 واسلوب ممانشه . فهو - كما يقول سارتر - يحاول الاقتراح فقط .
 ولا يشمل نفسه بتحقيق ما يظن هو نفسه أنه لا يقبل التحقيق . انه
 لا يعتقد في قرارة نفسه بضرورة العمل الأدبي عنه أصحاب المواقف ،
 كما يحاول المناقون الآخرون أن يوهبوا ، فالتصية التي يؤلفها والرائي
 الذي يرتثيه كان يمكن ألا يكون . شأنه شأن هذه القطعة من الحجر أو

ذلك المجرى من الماء . هي نوع من الحاضر وهي لحظة مجزوة من حياة ،
وهي صاعدة من عمر . فتراها يكتب ويمبر وكأن في مكانه ألا يكتب والا
يمبر . . ولكن الأمر سيان في النهاية . لافرق عنده بين كتابة المقال
وقناول القهوة وتخبين السجائر .

ورجل هذا شأنه من الصعب أن تجهد نفسك في صافضة أرائه
ويبحث مؤلفاته . . معه يقل ما يقول . وحده منه واثقت بعد ذلك أمفاسك
من حولك دون أن تنسى بنيت شعبة . هو عنى حتى عن كلمة المديح
تصدر من فمك . ولا يحتاج منك إلا أن تتكاتف معه في معركة المدالة
لإقامة الصلات الشرية على أساس جديد .

ولكن يعود فنقول . كيف يتم له هذا ؟ من أجل الوصول الى معرفة
تفاهيل المشكلة يحسن أن نقسم تفكيره الى ثلاث مراحل : مرحلة أولى
هي عبارة عن فترة من الحساسية واللااخلاقية . ومرحلة ثانية سميها
بفترة التعلسف . ومرحلة ثالثة تكتم فيها برؤيته الاخلاقية .

والخطوط الرئيسية في فترته الأولى هي عبارة عن جسوسه الى
العيس بدون محاولة اختراع أية دلالة في الحياة ويشير اعطاء معنى لهذا
الوجود . كذلك نجد عنده معاناة بجانب التهديد الذي يتصل في معانسه
الانسانى على صورة موت مفاجئ أو بأسى قاطع أو تلافى حاسم . ويقول:
اننى أعرف أنه ليس ثمة أى خط علوى أو حياة طويلة طويلة ، ولا وجود
للأبدية في حدود نطاق آخر سوى هذا النطاق المضروب حول حياتنا
اليومية ، وهذه الأشياء المحيطة بى وتلك الحقائق المحسوسة لدى تحركتى
وحدها . اما اصحابنا المثاليون فلا أظن أننى أملك القدرة على فهمهم .
وليس معنى هذا أننا أغبياء بالضرورة . ولكنى رغم هذا لا أجد معنى للفتة
الحلود وسعادة الأبد .

ويأخذ كاسر المنزل من أمطورة زيريف . . ذلك العبد الذى لم
يمكنه أن يكف لحظة عن عبوديته . فهو يدفع الحجر الثقيل الى قرب
القمة في أعلى الجبل ثم يسقط منه وتنسرح الى أسفل الجبل حسنة
ثانية أمامه ليمود فيهوى من جديد . . وهكذا !! وماذا تفعل نحن أكثر
من هذا ؟ نستيقظ وتتناول القهوة ونعز الى الترام وسكك في الصل
عنت ساعات لتتناول الطعام بعدها ونام . ونعود فنكرر هذا الأسلوب
الرتيب أيام الاسبوع متوالية . . مماستمرار ندور كالشور بعرك
الساقية أو زيريف الذى يدفع الحمر . ولا تكف عن بلل الجهد ونضى
بغير بولف . ونحقق وجودنا بالخضوع لهذا المسير الماحل ، الحال من
المعقولية . فما من شيء يمكن تفسيره . وما من شيء يمكن التأكد منه سوى

الموت .. وهنا ينهض الإنسان ليتجر التشكوك ويطلق الأسئلة فيجد نفسه محاطا بجدران اللامعقولة والعبت ، مأسورا بأغلال التعاقة والمهم .

ولى هذه اللحظة يتجه تفكيره نحو الفيلسوف ويتطلع الى التفسير وتأخذ في سرد الآراء . فيها هنا نقطة تحول تبدأ عندها المرحلة الثانية ، وهي - كما سنبينها - فترة الفيلسوف . لقد تكشف العبت من حولنا وأصبح حقيقة ثابتة ، وصار من الضروري أن يبدأ التفكير الفلسفي عنه من هناك . فإنة حركة نحو البناء الفكري لابد أن تنشأ حول هذا المورد الدائم الفاعلية - وتبنى على هذا الأساس الساذي الأثر .

فكل إنسان في رأيه ، هو ريزيف .. أما مدرج الحجر أمامنا مع علمنا بأنه سيهود الى أسفل الجبل في حديد . ولكننا نعلم أيضا أن قبيتنا كبشر تتركز في استنفاد قوانا على مصطبة العلم . فريزيف هو الاستنفاد الكبير عند كالمو - كما كان زاريفشت عند نيتشه - وهو الذي شمع الإنسانية بروح الاخلاص وعلمها كيف نهبط بالآلهة لترتفع بالأحجار . كل شيء على مايرام في نظره ، والعالم لا يتصف بخير أو بشر - ويكفي لازواء التعطش في قلوب الأفراد أن يجهدوا أنفسهم في حركة التصعيد نحو القمم . ونقطة البدء دائما هي الاعراف بأن ريزيف سعيد .. سعيد بوعيه وقوله لأحياء وتعانيه من أجل عمله الانساني وتصحيته في عالم بغير تأييد ولا دعابة .

وهنا نجد أنفسنا بإزاء لمحات من فلسفات قديمة ترد في غضون أقواله وتسرى بين السطور في أقاصيصه . اد نجد منه قولاً لوجود المهدد بالفناء ولجد لديه استشعارا بالفرحة نتيجة لهذه المحدودية في العاش الانساني .. انه يستمد فرحة المياشر من وجوده ويلتئم رضاه الشخصي في حياته السالكة سبيل المهم ، ومأساة المصير لا تأتي الا من فناء هذا المهد . مع أنه ، وحده ، عنصر الخير في هذا العالم . وليس أمامنا الا أن نستنفذ قوى المحسوم وأن نتهب لذات المس وان نوسع من نطاق تجاربنا الممكنة .

ولكننا في الحقيقة مضطرون الى أن نفرق بينه وبين الروائية ، فأصحاب الملعب الاحمر لا يطلقون اسم العبت على مايجزؤون عن مهمه ويستفدون بوجود مبدأ خفي للكون وسر مكنون للحياة . كذلك يستسلم الروائي للمصير ويعاقل ادماج ارادته في ناموس الكون ونظام العالم . ويحصل رغباته تحت تصرف القدر . ويساؤل الروائي فصلا عن هذا احقار شهواته وتحلى بميله .. بخلاف مايتصف به الإنسان الواقف

على العبت من صرة مواطنه وتحسنه للانطلاق والحرر . وهكذا نجد
أنفسنا مضطرين الى أن نتلمس عناصر الرواقية في تفكيره يحذر .

ويشهد كالمو الحرب الأخيرة ويلبس بنفسه آلام البشرية . ويعاني
من قريب مشكلات الانسان الخائر بين اطباعه ومصالح الآخرين . نجد
نفسه وقد بدأت تنهلور وروحه وقد أحفنت تتشكل بصورة أخلاقية
جديدة . وتكون هذه هي المرحلة السالئة والأخرة . مرحلة المنكر
الأخلاقى . والواقع أنه مادام العت هو ماهية الوجود . وما دام
اللامعقولية هي سبيح الحياة . فلا بد أن يكون الإحساس بالفاقة .
والفرحة المشورة بمتوة العيتى المجهول . والناطقة السبوبة بالرمزة
فى العمل الخالى من هدف . مصدر الوعى الأصيل فى أسلوبه الأخلاقى .

قد يرى البعض فى هذا تناقضا وسخفا . . ولكن ما أحب هذا
التناقض وذلك السخف اليه ! فأنسياقنا على هذا النحو هو وحده الذى
سيعطى لكل تصرف وزنه الانسانى وحيثه الفردية . ويكفى أن نكون
دا نظرة عقلية نحو الحياة لتقييم أخلاقا . ولا شك أن كالمو بملك حسنة
النظرة . وأولئك الذين يرووه فى الأمر حظوة أنا نتولك عديم هذا
النمور من تعريفهم للأخلاق . . قلها فى نظروهم صورة تقليدية متعلة
بالاحكام العاضلة . ومنحومة بالقواعد والاصول النوقية . . مع أنا لو
تساءلنا ببساطة : ماذا تكون الأخلاق ؟ لوجدناها لاتعدو أن تكون احيارا
لحوقف بالذات من أجل توطيد المصير الفردى . وأخلاق كالمو تسدا من
الفرد . ولكنها تسفى فى سبيلها حتى تأخذ فى النهاية شكلا جاعيا .

ويتم هذا بطريقة واضحة وعلى سطح معين بمجرد اتفاق الناس على
مواجهة العالم ومحاربة السر ومقاومة المس . فنحن أعداء للعالم . وبأحد
عداونا مظهر المعارضة والانتكار . وبأحماعا حول هذا النمور وبالتفاهى
حول ذلك الاعتماد . ترسم على أيماننا معالم انحمير وتتشرب حركتا
بروح التعاون . وينتهى الفرد لتبدأ الجماعة . وهكذا تصبح رغبة الانسان
رغبة اسانية . . فى أول الأمر وصنع الفرد لنفسه قيا خاصة
ملية بالفرور والامان بالعبت . ثم ائحد الأفراد نفس الفكر وعلى هذا
الأساس عينه فى صراع حياى ازاء العبت الكونى . فوصموا قيا مشتركة
عبارة عن العدالة واحترام الفكر وتقدير المشاعر والتحاليف على شكل
صدافة اسانية . وهكذا تنأسس الأخلاق بإيماز من الصراع الأخرى ضد
قوى الطبيعة .

لن هكذا يشترك كالمو لى الصراع السياسى ويأزل المتر والشعاسة
عمليا ثم يعنى بين الناس كالنسان متمير بإرادة الخير . وهنا بولد الدكتور

وبه في قصة الطاعون ، فالمساعدة ينبغي أن تكون هدفا لكل حيوية إنسانية ، ولا بد على الدوام من شدائد الخير . وليس هناك صل أوضح من الدكتور ريبه في التعبير عن الثورة التي تهب إعلانا عن صير الإنسان وهو بصدد عمالاته من جراء وصمه مع الآخرين .

٥ - أليكسيس كاريل (١)

عقلية من تلك العقليات الحسنة التي أفادتها الخبرة أكثر مما أفادتها المعلومات ، وتحت صومعي متطلع إلى معاني الحياة بين المظاهر المادية دون توقف عن حدود المسطور والمفروض ، فهو مثال الرجل الذي يحس الإنسان عند قراءته بأنه في حضرة مفكر يعتمد عن التفاصيل والتفت إلى الكلليات ونظر في حقائق الأمور ، لا من حيث هي بحث حروف على نوع خاص من أنواع النرامسة ، وإنما من حيث هي مجال للتأمل والتدبر في كل حين . وعند كل إنسان - ثقافته أكبر من تعليمه ، وتربيته أكثر من معرفته ، فجاءت كتبه حية ينبض فيها الدم ، عتيقة تأسر القلب ، واضحة وصوح العبقرية المتزنة بعد أن اضطربت في كمينها بحساسة العلم والفلسفة والأدب جميعا .

ذلك هو أليكسيس كاريل مؤلف كتاب «الإنسان ذلك المجهول» ولد في فرنسا بالغرب من ليون في سنة ١٨٧٣ . وبعد أن نال الدكتوراه ودرجة أخرى في العلوم سافر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٥ حيث اشترك في معهد ووكملر للأبحاث الطبية بنيويورك ولم يعد من هناك إلى فرنسا مرة أخرى إلا بعد أربع وثلاثين سنة أي في عام ١٩٣٩ ، واشترك بعد هذا في أعمال حربية حتى نوفمبر من عام ١٩٤٤ حيث مات تاركاً تراثاً علمياً رائعا ومعلبا بعض الكتب من غير اتمام . ومن مؤلفاته كتاب عن الصلاة وكتاب بعنوان (الطب الرسمي وطب الزيدقة) وقصة كتبها في سن الملايين بعنوان (رحلة مدينة لورد) . وعنه القصة بروحي من وولا ومطوعة في مجموعة تصم يوميات وأملات وانتهالات . أما كتابه عن « صير الحياة » فقد كان يرمع أن يجعله على طرار الإنسان ذلك المجهول ومكسلا له . إذ جاء كتابه الإنسان ذلك المجهول فريدا في نمطه ، قدا في نوعه ، ومشجعا له على أن ينبعث بآخر من نفس الطراز . وقد اشتهر هذا الكتاب في الأوساط الثقافية جميعها ، أوربية وشرقية ، لما فيه من تجربة إنسانية عميقة ونظرة علمية متميزة بروح صوفية حارفة .

وعد حاول كاريل أن يوقف هذا الكتاب بصحة الفلاسفة على دراسة الإنسان من نواحي المختلفة . - وكان يؤمن بأنه لا بد من أن تعطي تصنيفا عاما لما يقدمه لنا العلوم المختلفة من المساعدات إذا غشنا أن ندرك حقيقة ذاتنا وأن نعف على ماهية هوسنا . ومن الضروري في رأيه - علاوة على ذلك - أن نصف في مدقق شامل وفي تفصيل كامل تلك العمليات الطبيعية والكيميائية والفسيولوجية التي تختص من وراء ذلك الإنسان الاجمالي في حركاتنا وأفكارنا . وكان مقبلا لهذا السبل أن يكون مسحيلا لولم يسمح لما أساليب الميعة في العصر الحديث من الملاحظة والتجريب ، ولو لم تقم لنا الموهنة من أجل تحقيق هذه الرغبة الهائلة . فحصل المنشآت العلمية التي نغني بالنواحي المختلفة من الإنسان استطاع الدكتور كاريل أن يمد التفاته وأن يرى بنفسه مجالات الحيوية الكثيرة لدى الأفراد .

وليس لكتابه هذا من غرض كما يقول هو نفسه إلا أن يجعل تحت أيدي الناس مجموعة من الفناج الصلبة والحقائق الخاصة بالكائن البشري الذي يحيا في هذه الفترة بالذات . فعل هذا النحو يمكننا أن نلمس جوانب الصعق في مدينتنا ونحس بما بدا يظهر عليها من أعراض التهاك والانهيار . فإذا صح أن هناك طائفة معينة نحصها بهذا الكتاب الذي يدب أيدينا فإظنها تلك الطائفة التي آثرت الهروب من حياتنا الاجتماعية والأفلات من أسر عاداتنا الحديثة وقبودنا المصطنعة . والكسيس كاريل نفسه واحد من هؤلاء ! إذ آثر في آخر أيامه أن يحتل في حرية سائب حيلدا حبيب أمضى بقية عمره .

وللتأمل كاريل حياة المجتمع الحديث أحس بأننا قد شغلنا المسائل السكلية عن أمور جوهرية في غاية الأهمية بالنسبة إلى الإنسان في معاشه وتصرفه ووجوده . ولعل حياتنا اليوم قد عشت أكثر صعوبة وتعقيدا وأشد اضطرابا وادعى للتفكير في أمر موقفا منها بعد كل هذه التعيرات . وإذا كان للعلم في حد ذاته قيمة ما ، فذلك لأنه يؤثر في كياننا بأجمعه ويجعلنا نرتد إلى أنفسنا ونناقش أفعالنا ونحدد أخلاقنا . أما أن يكون العلم مدعاة للانتقال عن الإنسان بهذه الانتباه المارضة في حياتنا ، وبهذه المظاهر التي تنأى بنا عن الدوق والخير والصحة ، فذلك أكثر دليل على أننا لم نخطط للمودة التي أحدثناها بأيدينا . ولم تعد المنة من أجل أن نوجد مثلا حيويا يحقق آمال الإنسان وأمانيه قبل أن يرضى مطامعه وشهواته .

ومن هنا حاول كاريل أن يؤكد ظاهرة التكيف وأن يضعها في

أمر به الأولى من مظاهر الحيوية الإنسانية . وذلك طبيعي بالنسبة إلى عقلية التي ترى ضرورة المواءمة بين علوم العصر الحاضر وبين حياة الإنسان في الجسم . فالعلم الذي لا يقيد في امتداد الإنسان إليه عند حل مسائله المختلفة لا يدفع في شيء ولا يؤدي إلى نتيجة ذات قيمة . وظاهرة التكيف هي الأمل الوحيد الذي يفتح أمام الإنسان مبعدا إلى حياة مستقبلية كريمة مآزاه أحداث الحياة ودلائل الحضارة . ثم إن الدكتور كاريل فيلدها وبين خطرهما وهو يعلم أن الأمر لا يقتصر على الاستفادة من جانبها الفسيولوجي ، وإنما يند أكثر فاكسر إلى الناحية الاجتماعية وهي الناحية الجديرة بأعشارنا لما يتصف به من الأمية . فالفكرون والفلاسفة يعرفون ظاهرة الجسم الطبيعي في تكيفه مع البيئة ومع الحرارة والبرودة ومع المؤثرات الخارجية . ويعلمون أنه قد كان من المستحيل على الأطباء أن يتقدموا بعيد أسئلة في علوم الجراحة والتنصيد لولم تكن هذه الظاهرة محل عابثتهم واهتمامهم . ولا بد لهم بعد ذلك أن يتحفظوا بالتقدم الهائل الذي أحرزته الأطباء نتيجة لالتفاتهم إلى هذه الحقيقة . إذ أنهم يستطيعون في بأنهم أن يقيموا علوما في عتبة من المحطورة على أساس من يحتمل لظاهرة التكيف الاجتماعي .

فالميليات الحيوية المعقدة تجعل إلى خدمة الفرد وخدماته على أداء مهماته . سال ذلك أن الإنسان يتقدم عادة وراء مقوله ورغبته الجنسية . وطوبو حبه لجمال حتى يجد نفسه في أجواء غير مألوفة لديه أو لعلها تصل إلى درجة المعادة له . وما هنا يحقق من ضرورة اللعبة والانتصار على العناصر التي تحيط به . أو أن تكبت الدوافع التي تعقب في صدره وتحتاج في حاطره . ومن المستحيل أن يتم لنا العمل الأخير للقضاء على النزعات الماعطة من غير أن نحقق بالسكري الفردي المستقل للإنسان . أما على العمل الأول ، وأسمى به العلة والصراع مع العناصر المحيطة والظروف المتجمعة ، فلا شك أن الإنسان يحتاج عند النزول إليه والاشتراك فيه إلى قوة شخصية وطاقات عقلية معينة على أن يطبع ولا يطبع ، وأن تمتد يده بالحق . وأن يضرب في صفوف الخير ، وأن يسعى بغير أن يسعى يسعى إلى الأحرار ، ليس هذا فحسب ، وإنما يدخل ضمن عملية التكيف الاجتماعي حرب الإنسان ضد اللزوم . فالهروب لا بد منه في كثير من الأحيان وخاصة عندما يستحيل النمو الصحيح والتكامل للتوسط مع المجتمع الذي نعيش فيه .

فهناك أشخاص لا يستطيعون أبدا أن يتكيفوا مع الجماعة . من بين هؤلاء صنف العقول ، ومن بينهم من سلم عقله ولكنه أمضى فترة طويلة

بين الاشرار والأوغاد حتي استحالة عليه أن يعود من جديد فيتكيف مع الحياة الاجتماعية السليمة . وإن لم يسطع علماء الاجتماع أن يستفيدوا من هذه الظاهرة فأغلب الظن أن علومهم ستكون قليلة النفع بالنسبة إلى المستقبل . ومن هذا كله نرى أن أهم ما في طائفة التكيف هو أنها تفتح أبواب الأمل للإنسان المسكين في تقدمه وازدهاره الذي يحدث على صورة ونبات وتعضات متفاوتة أو حركات طورية مستديرة .

ثم في هذا الكتاب الذي وضعه كاريل تفصيل دقيق لفكرة الزمن . ولأول مرة في تاريخ علم النفس يأتي باحث ليفهم مثل هذه الدراسات القوية العميقة لي أن واحد . لقد حاول أن يحدد أنواع الزمن مجامع أربعة ، من بينها زمن جديد بالمرة هو الزمن الفسيولوجي . وكما استطاع كاريل أن ينتقل بظاهرة التكيف من مجالها العضوي المحدود إلى مجالات الحياة الفسيحة ، حاول هنا في كلامه عن الزمن أن يبرز أهمية الزمن الفسيولوجي من الناحية البيئية الخاصة . وهو في أصله عبارة عن الوقت الذي يستغرقه الجرح حتى يلتئم أو الذي يمر على العضو الجسدي إلى تكوينه .

وتكلم بأناسة عن الزمن النفسي فقال أنه نوع من القياس الشعوري لكمية المواقف والانفعالات التي تنبعق من باطن الوجدان ومن داخلية الفؤاد ساعة تأمله وتحاوله مع الوقائع الحاضرة في حياتنا الخاصة أو العامة . وإذا كان يمكننا القول بأن الزمن النفسي يعتمد على شيء سواء قلنا يكون ذلك الشيء غير الذاكرة الإنسانية . أن الذاكرة هي التي تجعلنا نحس بمرور الزمن ويتواصله على قدر ما نعيننا الأحداث في الخارج أو تصوراتنا الخاصة داخل بؤسنا . والدليل على ذلك أن تكوين شخصيتنا على وجه التعيين قائم على أساس من تذكرنا لتاريخ الفرد . واستحضارنا لما جرى لنا في الأيام الماضية .

وبالملاحظة الثانية التي يسوقها كاريل في تعليقه على الزمن النفسي هي التي يعتمد عليها في تأييد وجه الاختلاف والتباعد بين كل من الزمن الفيزيائي والزمن النفسي . فها هنا يذكر أن الزمن الطبيعي (الفيزيائي) الذي يعنى علينا في سن الطفولة والبلوغ لا يريد على تسانية عشر عاما . بينما تزيد سنوات التفرج والشيخوخة هي عمر الفرد على الخمسين أو الستين . فالإنسان يبدأ بفترة نمو قصيرة ثم تملأها فترة نضج وانحلال طويلة . ومع هذا فإن الزمن الفيزيائي يعد كل قبعة هنا تما لتعمور الإنسان بأن سنوات الطفولة طويلة وبطيئة بينما يحس أن السنوات تكون قصيرة جدا أثناء الشيخوخة . وهذا يشهد مفارقة عجيبة ويبرز

على أن الزمن النفسى محل اختلاف دائما فى تقديره والاحساس به ونمعداده
حزنياته عند الأفراد .

وهناك يجرى قلم كاريل بفقرة تمد من ارفع الوان الكتابة الأدبية .
يقول : تبدو لنا أيام طفولتنا كما لو كانت بطيئة جدا . أما أيام نضجنا
فتمتاز تسرعنا التى تمتعت على الفرع . وقد يكون هذا الشعور ناجيا عن
أننا نصبح الزمن الطبيعى بطريفة لا شعورية داخل اطار المدة . ويبدو
لنا الزمن الطبيعى مختلفا من غير شك عن تلك المدة بصورة عكسية . إذ
ينزلق الزمن الطبيعى بسرعة واحدة بينما تنفس سرعتنا نحن دائما .
وبشبه ذلك نهرا كبيرا يجرى فى سهل ، وعلى فى ذلك السهل السان
تسبط محاديا النهر منذ طلوع النهار . وتسلو له امياه آمنذ كسولة ولكنها
مريرة من سرعتنا شيئا فشيئا . وعند الظهيرة لا تسمح الحياة لتلك
الإنسان التسبط بأن يتخطاها . . . أما اذا اقترب المساء فانها تضاعف من
سرعتها ، ولعلنا ما يقب الإنسان بينما يعنى النهر فى طريقه بصير اشتقاق .
والحق أن النهر لم يغير قط من سرعته ولكن سرعة خطونا هى التى تفسد .
ومن للسكى أن نمرؤ البطء الظاهر فى هذه الحياة ، وقصر المدة الختامية الى
أن المسه كما نعلم تمثل لدى الطفل والشيخ سميا مختلفة من حياتهما
الماضيتين ومع ذلك فإن الأكثر احتمالا هو أننا نترك ادراكا غامضا مشى
وماننا الداخل الذى يبطىء الى غير حد والفنى يتمثل فى عملياتنا
الفسيولوجية . وكل منا هو الإنسان الذى يجرى على طول النهر ويعجب
حينما يتمدد تزايد سرعة هروء المياه » .

وأخضر وأهم من صسا كله ما يقوله الكسيس كاريل عن ظاهرة
التصوف ، والذى يمتاز به هذا الجانب النظرى فى عرضه هو أنه امتزيج
بروحه وصادق نجابوا مع نفسه ولاهى ميلا واندفاعا هائلين من داخلية
ذاته يؤيدان تفكيره وهواه . وحساس كاريل النظرى فى المرس الفلسفى
لهذه الظاهرة لم يكن مجردا من التجربة الشخصية ولم يكن محروما من
التأييد الخيوى . فكاريل متصوف قبل أن يكون فى عبادة العلماء ،
وجرت عليه مزجته تلك متاعب كثيرة ، إذ اعتبره رجال الكنيسة حارجا
على احكام الدين . وبعض اقواله نذكرها بالوثنيين الأقصر . . . قال فى
يومية بتاريخ ٣١ يولية سنة ١٩٤٩ . « يستطبخ الدين بفقرة غائقة أن
يعنى الاسمان على ملاحظة قواعد الحياة بناء على ما يضيفه المنصر الماظمى الى
المنصر العلق . أن الناس مهشون على نحو يحصلهم محتاجين الى التجارب
مع كائن حي أكثر من تجاوبهم مع فكرة ما . وكثير من الناس قد ضحى
بحياته من أجل وطنه ، ولكن التضحية تكون أكثر امتناعا اذا كان موتهم

من أجل نابليون . ان حب الرجل أقوى من حب الفكرة . ان الراهبة التي تقوم منهوكة في الراهبة صباحا كيدا عملا لا ينتهي ابدا ، انما تبذل هذا المجهود الخفيف جدا في المسيح وحيا للمساكين والصغار . وليس ذلك من الشعور بالثيرة او من الرغبة في سفل عمل بني الناس . ولذلك فان الدين يثبت في السلوك عنصرا عاطفيا . وهذا الكلام على صحته وعمقه لا يلائم جماعة المتدينين الذين يريدون التجريد ويرغمون الجلاء في تجربة الروح بين أبراس الكنيسة والشهاد الآباء .

ومن ابتهالاته التي نشرت في نهاية صعدة مدينة لورد قوله . الهى : اشكر لك لانك خلقت لي الحياة امدا أطول من الابد التي حصلت به زملائي الاقدمين . قبل ان تطلو الكتاب عيني من لديك فضلا يرسي صاحبي على حتى الآن . لقد كانت حياتي كالصحراء بسبب حرمانى من همفتك . فلنأمر على الرغم من الحريف بان تزهو الصحراء . وسكون كل دقيقة من الايام التي تبقت لي موقوفة لجلالتك . ولا أطع في شيء من أجل نفسي سوى رحاك . وما بقي بين يديك كالدمع الذي تحمله الريح . فاعطني النور حتى أموى على اعانة أولئك الذين أحبهم . ومن كلامه ايضا في هذا الباب : الهى . خذ مرامى بعد أن تهت في الظلام . وسأفعل كل ما توحى على ارادتك ففعله . يسفى أن أقرب من جلالك يا الهى بكل نقاء وتصريح . فكيف اصلمح الشر الذي تسببت فيه للأحرار وأتى اليوم خيرا كنت قد قصرت عن فعله ؟

ومن ابتهاله ليلة عيد الميلاد : اى الهى . كم آسف لاننى لم استطع ان افهم اسماء من الميت أن نحاول فهمها . فالغاية لا تحصى على الفهم ولما على الحب ومساعدة الغير والصلاة والقيام بالأعمال . فليكن أجلى متأخرا يا الهى ، ولتأمر بان تظل الصفحة الأخيرة من الكتاب غير مكتوبة حتى يمكن أن يضاف فصل آخر الى هذا الكتاب الفاسد . تكلم فميدك الطيفر حنصت لك . انه يهيك ما بقي له . ويضحي من أجلك بحياته كما لو كانت صلاة . انه يطلب اليك أن تهديه سواء السبيل . . . سبيل البسطاء والمحبين والمصلين فافهم له كل الأخطاء التي حناها في حياته . واعط النور من كان جاهلا بالمره . فكل لحظة من الزمن تسمح له بان يحياها مستمر لتحقيق مرادك في السبيل الذي تختاره أنت من أجله . اى الهى . في هذا اليوم لذى عيد ذكرى ميلاد ولك . احصل منك النهاية الكلية لذاتى . وارسم عليك حدودى أسفا لاسى قد مرت خلال الحياة كالاعمى . فالى هؤلاء الذين يؤمنون بالباطل من أهل التصوف اقدم همتهم الشخصية التي آمنت بالروح وهي في اسفل ساحات المادة . وتشربت

بالنزعة الصوفية وهي في غمار العلم الخامس ، واستطاعت أن تنفذ إلى السماء بين ضوضاء المدينة المرفقة وجلبة الحياة الصاخبة وباهوس الطبيعة المبسوط .

٦ - ألكسيس كاريل والإنسان ذلك المجهول

يقول كاريل في مقدمة كتابه : إن الذي ألفت هذا الكتاب ليس فيلسوفا وإنما هو رجل من رجال العلم . لقد أمضى الجزء الأكبر من حياته في المعامل يدرس الكائنات الحية ، وأمضى جزءا آخر من حياته في العالم الفسيح يتأمل الناس ويحاول أن يفهمهم . وليس يدعى معرفة الأشياء التي توجد في مجال خارج عن المجال العلمي .

يبدأ كاريل كتابه بعرض عن ضرورة معرفتنا لأنفسنا يعرق فيه بين العلوم التي تدرس المادة الحامدة والعلوم التي تدرس الكائنات الحية . يقول إن هذه العلوم الأخيرة وما يتعلق منها خصوصا بالفردية الانسانية لم يتعلم على نحو ما تضمنت علوم المادة الجامعة ، ولا يزال حتى اليوم في مرحلته الوصفية . فالإنسان كل لا ينقسم ومع ذلك فهو يبلغ درجة كبيرة جدا من التعقيد . ولا يوجد هناك صهيح واحد يصلح لدراسته وإنما يمكن إمام ذلك من وجهات نظر مختلفة وهي نواح متعددة .

ويعزو كاريل تأخرنا في علومنا الخاصة بالإنسان إلى ثلاث مسائل . أولاها : طريقة الحياة التي كان يحياها آباؤنا . وبأيتها - تقدر طبيعنا ونالنتها . بنافذا الروحي - ولا شك في أن التطبيقات العلمية التي جرت عقب ظهور الاكتشافات الحديثة قد حولت من نظام وجودنا المادي والعقلي وأثرت فيها تأثيرا عميقا . وأهم من هذا كله أنها ردتنا إلى نفوسنا ودا عنيها . وجعلتنا مستشعر مداسة الجرم الذي ارتكبياه في حق الإنسان حينما أهملناه طيلة هذه اللحور وبذلك كل اهتمامنا من أجل الأشياء الموجودة في الخارج . إن الرعاية في الأداء العلمي وفي البحوث المهمة وفي التطبيقات النظرية والعملية هي أكبر دليل على أننا قد شغلنا بهذه الأشياء إلى الحد الذي جعلنا ننسى أنفسنا ونطوى وجودنا ونهمل كياننا .

وقد كان الأولى دائما أن يكون الإنسان مقياسا لكل شيء ، فإذا بنا ننظر الآن لمرآة غريبا في هذا الوجود ، ونحن ننسوه فوق الأرض التي هي من خلقه وأعداه ، ويرجع السبب في ذلك إلى أنه لم يستطع أن ينظم العالم من أجل نفسه ، ولم يملك غير معرفة وضيفة ساذجة بطبيعته

الخاصة . ويمكنك أن تتأكد من ذلك بأن ترافق الدول ذات المصبرات والمدنيات الصناعية فتجد أنها هي الأصل في الإحلال الذي مدعاه مسرعني كما نمود الى البربرية والتوحش . فالحق أن مدينا ومدنيات المدن سيقفوا قد خلعت أحوالا سيصعب على الانسان أن يحيا فيها . وسيجد مشقة في أن يجارها مجارة معقولة . وبؤس الانسان في هذه الظروف لما يكتسب لها من جرور وجوده وربما أنه في انقطاعه وغرفته بين مظاهر المدنية الحديثة ، لا يأنس الى التقدم الملحوظ في المنشآت السياحية والاقتصادية والاجتماعية ويحس بالقلق من حراء التأخر في علوم الحياة وعلوم الانسان . ودواء كل ما يعانيه الانسان في الوقت الحاضر من الآلام والمخاوف كما نرى هو غش . وحسد وأغش به تلك المعرفة الصبيغة بنواتنا والالام الكاثي بمخائيل مقوسنا .

ويرفرد كاريل فصولا خاصة بمظاهر الحيوية الانسانية من جسدية ونفسية وعقلية حتى يأتي الى هذا الباب الذي نعد من أهم أبواب الكتاب وهو الذي يدرس ظاهرة التصوف .

يقوله صاحبنا انه قد بدأ يجد متعة في دراسة الزهد والتصوف وقتما بدأ يهتم بالظواهر التي تنبع من باطن النفس الانسانية وما وراءها . لقد تعرف على بعض المتصوفة والقديسين واطلع على كثير من حقائق التصوف ولا مسعه بعد هذا الا أن يعترف بوجوده وأن يقر كينونته . ولا يرحى عن هذا بطبيعة الحال بعض الحرفيين من رجال الدين أو العلماء المتخصصين ومع ذلك فهو لا يملك - كما يقول - الا أن يصعب التصوف بين مظاهر الحيوية الانسانية الأصلية . فالحق - وهذا هو الغريب في رأي كاريل - أن الاسامييه قد تأثرت بالمتشرب الديني أكثر مما تأثرت بالفكر الفلسفي ويعيب كاريل على الحضارة الحديثة انها قد حملت الناس - حتى الحديثين يتبدلون هذه الظاهرة وينسون دلالتها القديبة - ثم يقول : لا بد من أن نقبل تجربة الصوعية كما يطوبها لنا ويستطيع اولئك الذين عاشوا ، هم انفسهم ، حياة الصلاة ان يحكموا عليها . فالبحت عن الله مشكلة شخصية بحث في الواقع . وببيل الانسان - بفصل حيوية شمورية خاصة - نحو حقيقة خفية تقطن العالم المادي وتمتد خارجه . ثم يلتقى نفسه في أشجع معاطرة يمكنه أن يعرؤ عليها . وحبيشه يمكنه أن تعتبره بطلا أو مجنونا ولكن لا ينبغي علينا أن نتساءل ما اذا كانت التحررة الصوعية كاذبة أو صادقة أو ما اذا كانت تشل وحلة تقوم بها الروح خارج حدود عالمنا واحتكاتها بالذات العلية . ويجب علينا أن نرضى

يأتى نأخذ عنها فكرة عملية ، فهي واعية في ذاتها وتطغى من يزاولها ما يطلبه ، القدوة على ضبط النفس والسلام والفضى الدخلى والقوة والحب والله .

ونبقى من الكتاب بعد ذلك أربعة فصول ، يتحدث احدها عن الزمن الداخلى ويحدث ثانياً على وظائف التكيف والثالث تحت عنوان الفصول والرابع أو الاخير يتعلق بإعادة بناء الإنسان من جديد ، وحديثه في اول هذه الفصول الأربعة النهائية عن الزمن بعد من أجل وأقوى الأحاديث التي قيلت في هذا الموضوع بالذات .

وهناك بواع من الزمن : زمن طبيعي ودرس رياضي وزمن نفسي وزمن سيولوجي . أما عن حقيقة الزمن الأول فهي تختلف تبعاً للأشياء التي تسجل في اعتبارنا . فالزمن الذي نلاحظه في الطبيعة لا يسلك وجوداً خاصاً ، انه مجرد طريقة لوجود الأشياء . أما الزمن الرياضي فنحن نحلقه بحزنياته حلقاً ، وهو مجرد لا يمكن الاستغناء عنه في بناء العلم . ويمكن أن تشبهه بحظ مستقيم ، تسلك كل نقطة متتالية فيه لحظة من اللحظات . وقد استبدلت هذه الفكرة عند عهد جاليليو بتلك التي نجلبها من الملاحظة المباشرة للطبيعة . أما فلاسفة الصور الوسطى فقد نظروا إلى الزمن بوصفه عاملاً يحيل المحدثات إلى وظائف مجسمة ، وهذا الفهم أنسه بهم ميكوفسكي من بعدهم جاليليو . وعندهم كما عند ميكوفسكي واينشتاين وعلماء الطبيعة المحدثين أن الزمن في الطبيعة يلازم المكان ملازمة تامة .

أما الزمن الداخلى تنوعه النفسي والسيولوجي فهو تعبير عن تغيرات الجسم والعاله الحيوية خلال المباشرة ، وبمعدل التنازع الذي لا تقطع فيه لحالاتنا الذاتية والحلقية بجوانبها الفسيولوجية والعقلية التي تكون شخصيتنا . وهو بعد لغوساً من ناحية الجسد ومن ناحية الروح . والحق أن الزمن الفسيولوجي ، وهو أحد مرعى الزمن الداخلى ، ينظر إليه بوصفه بعداً مأبياً مكوناً من سلسلة التحولات العضوية في الكائن البشرى منذ إدراكه إلى موته . ويمكن اعتباره حركة مثل الحالات المتناضبة التي نبتى بعدها الرابع تحت أنظارنا .

ومعنى هذا أنه يمكن وضعه حياً إلى حسب مع الزمن الطبيعي الذي يسجل التغيرات في الأشياء الخارجية أو في الطوائع الحامدة . أما الوجه الآخر للزمن الداخلى وهو الزمن النفسي فيمكن القول إليه من باطن الشعور حيث لا يسجل زمناً طبيعياً وإنما تسجل حركة الشعور نفسه ، وهي سلسلة الحالات التي تتواتر من تأثير منه يأتى من الخارج . فالزمن

أو المنة العقلية ليحتمل لحظة تأتي بعد لحظة وإنما هو التقدم المستمر للمعاني ولا يمكن تحديده حتى الحركة المتعاقبة في التمرور ، ونلاحظ في القياس العرشي الذي تنسجه في قياس الزمن الطبيعي لا يصلح صائب على الإطلاق في كلا الركنين ، الفسيولوجي والفلسفي ، لأن الأفراد يختلفون في أمد العمر الجسمي كما يختلفون في مدى التقدير العرشي ، فلا يمكن الاتفاق على تحديد كمي مضبوط بين كل الأفراد ويعول المقادير في هذا المسعى .

لحظة ترفع عرشي	حظيا حتميات
رب عمر طال يالي	فصة لا بالسلوات
كالسنوات نزلنا	في شياخ الخلفات
رب آيات نجحت	من كوى عنقذات
وقطرات زحل	علات كاسي حياه

أما عن وظائف التكيف في الفعل الثالث فيقول كارل ان الإنسان يركب من مادة طرية منعومة قابلة لأن تتشكل في بعض الساعات ، ومع ذلك فهو يدوم مدة أطول مما لو كان له مسح في الولا ، وهو لا يبقى صحسب ، وإنما يتقلب دائما على الصعاب والأخطار التي تكون في الخارج أو في الوسط الذي يعيش فيه ، ويصلح أكثر من الحيوانات الأخرى لأن يعيش في الأجواء المتقلبة ،

وترجع هذه الميزة أي صفة خاصة بجسم الإنسان من ناحية الأخطار والأنسجة ، فيتلقي أحداث نبوية طاهرة وتسر إذا اقتضى الأمر بدلا من ان يبلى ويحمر نفسه دائما لمواجهة ما يجد . وقيمة هذه الطاهرة تبلى بوصوح من أنها تبقى على البهطن فلا يتغير ولا يتحول على الرغم من الضعف واللبونة في الأنسجة ، وفي التنظيم الحديب لحياة المدنية لم يحط اهتماما لهذه القدرة مع أهميتها البالغة في بالنسبة لتطور البشر ومع أن كل تحول أو تكيف هو خصوصيا يتم عن احتكاك بيئته خارجي .

والعقد هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن الخضوع عليها في الطبيعة وهو الشيء الواقعي للمثال بين أيدينا ولا يتم حسابه عن أي نهج ، ويضطر في هذا الفصل ، السابق على الأخير ، يجب بكلم عن العرود ، حلوة حارة بهر قوائم العلم وترعب أصحاب النظر الوصفى ، فالعلم لا يصرف إلا عما هو جرمي ولا يتقدم في مجال البحث إلا معتمدا على الأشياء الموجودة التي نخلو من صحة التجربة والتي لا ترتفع إلى عالم العكرة والمثال ، أما كاديل فيما نحن هنا الرأي وينتهي إلى حد الاعتقاد بأننا نحتاج هنا إلى ماضو عام وما هو حاسي أو ما هو كئي وما هو حرمي إذا ما تصهنا للفرد كموضوع

من موضوعات الدراسة ويقول : ان حقيقة العلم والكلية لا يمكن الاستغناء عنها في بناء العلم ، لأن روحاً لا تتحرك ببساطة إلا بين المجردات .
 فالافتكار هي الحقيقة الوحيدة عند العالم الحديث كما كانت عند افلاطون إذ ان الحقيقة المجردة تعطي معرفة بالقائم المائل ، والعالم يجعلنا نسلك الجزئى . . . بيد ان هذه الافتكار تتغير وتسر بدلا من ان تبقى ثابتة على جمالها كما أرادها افلاطون ، وذلك عندما ترتوى عقولنا بالماء المتدفق من منبع الحقيقة التجريبية .

فمن هذه الناحية يريد الكسيس كاريل منا ان نصنع كلا من الخاص والعالم أو الكلى والجزئى في تصورنا للانسان جسدا الى جنب عندما نقبل على دراسته ونعتمد على البحث في تنويعه ، ولكنه يعود فيحذرنا من خطر التفريد أو النظرة الكلية وينبها الى انه ليس من الطبيعى ان يحصل المجتمع الحديث الوجود الفردى المستقل .

فالمجتمع الحديث لا يضع فى حسابه الا تلك الموجودات الانسانية ولا يربط نفسه الى أفراد معينين . وهذا هو الذى أدى الى اختلاط الأمور والوقوع فى أسع الأخطاء . ولو احتفظ المجتمع بالدواب المتوحشة وبالأفراد المستقلين لاستطاع من بعد أن يرنمهم وأن يقومهم التقويم الكافى لمواجهة الظروف الحديثة ، ذلك لأن هؤلاء الأفراد يحتفظون بشخصيتهم ولا يمكن أن ينزلوا بأنفسهم الى مستوى الرمز ، ومن هنا نلاحظ أن أكثر الشخصيات الكبيرة كانت تعرف عن الاخلاط بالناس والدخول ضمن طوائفهمية والأمرأح تحت صنف خاص .

وفي النهاية الى فى الفصل الأخير من هذا الكتاب الرائع يغتتم كاريل كلامه بقوله : ان الساعة قد حانت لنداء العمل فى تجديد انفسنا بيد اننا لا نصح الخطة ، فهذه من ضايعا أن تكلم انفس الحقيقة الحية داخل أعلة حفظة وأن نحول دون اندفاع القوى الحفية كما تحدد المستقبل حسب عقولنا ومواهبنا . لا بد وأن منهض بأنفسنا وأن نعى فدما يصيرت نحر أنفسنا من الحرقية العمياء . ولا بد أيضا من أن نقض كل امكانياتنا وأن نعمل على تحقيقها بكل ما نتصف به من تعقيد وحسب .
 ولقد كشف لنا علوم الحياة عن أهدافا ووضع تحت تصرفنا كل الوسائل التى توصلنا اليها . ولكننا لازال غارمين فى العالم الذى أنشأه علوم المائدة الجامدة بدون أية مراعاة لقوانيننا الطبيعية . وهو عالم لم يخلق من أجلنا لأنه وليد حطنا العقل وجهلنا بأنفسنا . ويستحيل أن نتكيف مع هذا العالم . واذا فلا بد من أن نثور عليه وأن نضرب قيسه وأن ننظمه

من جديد وفق حوايا • والصمم يجبر لنا اليوم أن نضي كل قوانا الكاسية
 صيفا • نحن نعرف ما غمض من آلياتنا الفسيولوجية والمغلية الحيوية
 وأسباب ضعفنا ، ونعرف أينما كيف حدثنا عن القوانين الطبيعية وكيف
 لقينا حزننا في النهاية ولماذا صرنا تحبط حط عسواء • وفي نفس الوقت
 نبدأ في اكتشاف طريق النجاة خلال صياح الفجر • اذ لأول مرة في تاريخ
 هذا العالم أمكن مدنية من المدينيات عتسما وصف إلى بدء ادلائها أن تعب
 على أصباب السر فيها • وقد يمي الإنسان كيف يمكنه أن يستعمل هذه
 المعرفة وأن شعاسه بفضل القوة العلمية المارلة تلك العربة التي امتات
 كل المنسوب الكبيرة في الماضي وينبى أن تتقسم في الطريق الجديد مد
 الآن ...

وهكذا ينتهي ذلك الصوت الخرين • الذي هو صورة العالم الذي
 ساعد بعيش رأسه آلام البشرية وعانى بقلبه صعاب الحياة وسق بروحه
 طريقا بين متاعب الأرض كيما يعد بعد إلى عليين حيث يستمتع الناس
 بالحياة الطوبوية بين جدران الواقع السمكة وفي حرارة الايمان الفوق •
 وعلى صورة الشياح الخالد •

الباب الرابع
الفلسفة الرومانية

١ - جان بول سارتر

(الفيلسوف هو رجل يحرب دألما ويرى ويسمع ويشك وتأمل
ويحلم بأشياء غريبة . . انه الكائن الذي يهرب غالبا من نفسه ، ويحافه
غالبا من نفسه ، ولكن قصوره يرتد به دائما الى نفسه مرة أخرى .)
« تيمتة »

أهم شيء يستوجب النظر في حياة الإديب وعظمه واسلوبه بتكرره
هو تلك اللفتة الاصيلية التي يبنى عليها اتجاهه الشخصي في فهم
الحقائق وفي تبين ازموره . فليس من المجدى ان يطل الانسان متابعاً
لحركاته عن ادب بالذات دون ان يطلع بطبيعة انسانية تكشف عن
المود الفري الذي يدور حوله ابداع هذا الادب ودون ان يعف على عتية
من أعصابه فكره . ومن الصعب ولا شك ونحن بصدد فيلسوف اليوم - جان
بول سارتر - ان نجد هذه الصفحة الفاتنة في محور أعماله خاصة ، وانه
لم يكف بعد عن التساؤلات ولم يكتف بعد بمحدود من المؤامرات ، ولم يكن
واسطاً تمام الموضوع بالنسبة الى من وطئه من القاد فضلاً على ابتاء البلاد
الاحرى .

ولكن شيئاً بسيطاً أذكره عن سارتر يكفي لأن يجعلك تعرف تماماً
قصارى ما يرمى اليه الرجل ومدى ما سوف يحصل عليه من نجاح .
شيء واحد بسيط نذكره عن سارتر فتكون فيه الكفاية لرفع هذا الموحس
الاسطوري الذي يحيط بالرجل . فالرجل فرنسى . . وكلمة فرنسى
تشر الى طبيعة خاصة في ذلك الشعب ، وهى انه يميل الى التفكير . .
فالشعب الفرنسى واللغة الفرنسية والادب الفرنسى شيء من نتاج
العقل . . فاقبل الشعوب الى صيغة التفكير هم سكان فرنسا ، واقرؤ
اللفظ الى حديث العقل هي لغة الفرنسيين ، واكثر الآداب حنوحا الى
اللغة هي آداب الشعب الفرنسى . استمعرف الله ! فان كلمة فرنسا
كلدت نثر في قاموس اللغة والآداب الى كلمة تفكير ، ولعلها سارت زمراً
في العالم كله للون من الوان النقالة لا مثيل له في بقية البلاد ولا يسيمه

في هذا المقام سابق . ومن هذا كله نأدى الى ان مبراسا انه فكرة بادائها ولفتها ولتنتاج ابتها . . انظر الى ديكرات والى اوحست كوس والى بول فاليري والى اندريه جيد . . مولير . . مونتسكيو . . بول كلوديل . . كل اولئك انما يشبهون هذا الاتجاه الغالب على العقبة الفرنسية ويؤكدون ان امط الادب في العصور القديمة والحديثة انما كان اتجاهها الى التعبير المشرب بالصفة الفكرية ، وكان هدفها البدء من نقطة أساسية في تشرير العقول .

وجاء سارتر واراد ان يخرج على ما هو مالوب لدى الفرنسيين ونسار ان يقلب اتجاه التفكير واسلوب الانتاج بأكمله ، وان يضع علامة المحصى الادبي الشامل بطريقته في الكتابة والتأمل . اراد ان يثقف على رجليه امام هذا التيار العنيفة من لوان لقه بأكمله . واحتج الى قوة الأبالية من أجل صراع الأمواج . وساع سيخه فاطحات بأسلوب التفكير القديم ووسعت أساسا جديدا للتفكير العقل . ذلك ان الاقدمين قد انعموا من العقل مبراسا لاهمالهم وأسلوا لعهم . . اما هو . . اما سارتر . . فقد جعل من الشعور الباطني نقطة البدء الاول لكل فن ولكل أدب ولكل فلسفة . . حتى الطلعة صارت مع عمله من داخل الشعور ومن صميم الوجدان . ومن هنا تاتي خطواته الرحل . . ومن هنا يجمع أساس تفكيره في كل ما أنتج . ومنهجه أدائه في كل ما أخرج . كان الفرنسيون يعبدون العقل ويشغلونه طامعا حاسا لاهمالهم . . محاد هو بالتفكير وانحرف باتجاهات الفن والأدب الى مساعدات الباطن الشعوري يستغنى منها المعايير والقيم النقدية . وهذه هي الفتنة الاصبية والمالحة الأساسية التي تستطيع أن تفسد من حنوها في فهم الرحل وتقديره على السواء .

في فهمه . . لأن كل مواقف عليه اسمه لا يخرج عن ان يكون ومية في الاتجاه نفسه . . وفي تقديره ، لأن كل ما يسب الى سارتر بعد هذا الجهود العنيف الجبار لا يؤدي الى اعطائه قيمه الحقيقية وورنه للصحيح . أو بمعنى أصح اريد أن نعلم من هذا كله ان اسم سارتر

ينسحب إلى اعلااب تام في أسلوب التفكير وفي منهج النظر العقلي والادبي
وفي التفويم المنعنى للمظاهر العنية .

ولا ينبغي ان يعيب عن انظرونا ، ونحن في هذا المقام . ان سارتر
لو غيره من الفرنسيين الاصلاء لم يكن من الممكن بالنسبة اليهم ان ينصروا
هذه اللغة إلى طيحه التفكير نفسها ماداموا هم أنفسهم متبعين بها ،
لايتصورون غيرها ولا يسيغفون سواها . ولكن امكن هذا بالنسبة إلى
سارتر عندما جاءه الوحى من خارج فرنسا على يدى كيركجاستر فى
مناقشاته لهيجل وعلى يدى هيدجر فى كتابه عن الوجود والزمان وعن
ماهية التفافيرها . وكذلك استطاع ان يتخذ نقطة بدئه من هنالك عند
استلهم كتابات برجسون من الوجندان أو مايسموناه فى علم النفس
بالحدس . فقد كانت هذه البحوث التى ديجها براغ برجسون من أكبر
المشجعات له على المضى قدما فى هذا الفتح الجديد . ولا يمتنع هذا كله ان
يكون سارتر رغم ذلك كله هيجليا بالمعنى الصحيح .

وحيثما يقول عن سارتر . انه قد اتخذ أسلوبا فى التفكير ومنهجاً فى
الاعداد العنى مغايراً تمام المعاييرة ، ان لم يكن معارضا تمام المعارضة ،
لأسلوب السابقى عليه فى الاشتغال بالأدب فى عرسا ٠٠٠ فلا يعنى هذا
مجرد تعبير شكلى فى طريقة أدائه ، وإنما يعنى انقلابا كاملا فى كل ما
تمتد اليه يده بالتحوير أو التحليل أو التعبير . أو بصارة دقيقة موحزة
ان سارتر قد اعطى ظهوره لثقراث القرنى (أو الأساسى الى حد ما)
وبلا خط السير فى الاتجاه المعاكس ، وكان لذلك كله بارز الاصاله واضح
اللمائية بالذى التحديد .

أقول هذا وأنا أعلم أنا جميعا بعد صعوبة فى النظر إلى سارتر
بعبوننا الشرقية . . هذه العيون الناعية الضيقة . . ولهذا كثيرا ما
نفسد بين أيدينا كل أقواله ، وتحتل علينا سطور كلماته ، وتضيق علينا
كل فرصة من أجل نفهمه والاقبال عليه . ان سارتر يمرر بالحضرة
الغريبة جيرا نالسا أو راسا بينما لازلنا نحن فى مناقشة جواز المردود فوق
عنة الجسر الاول ، ولا أدري لماذا أصف الفارق الذى يفصل بين حياتنا
وحياة ذلك الرجل ، ولكننى أستطيع القول بأننا مازلنا فى حاجة إلى
أعداد وحضير جديد من أجل مواجهة ذلك المفكر الذى يمتنى إلى
حصارات لا تزال نحن أبعد ما نكون عنها ، ولا تزال أذواقنا غريبة عليها .
ولا تزال أفكارنا بدائية بالنسبة إليها . ولذلك نحتاج إلى شعور خاص
نخلقه بأيدينا من نفوسنا عندما نحاول قراءة مؤلفاته . . نحتاج إلى شعور

يقهر عدم الالفة في صدورنا . ويمحو طبيعته الحرة من كل جديد ،
وبجعلنا أكثر مطاوعة الى آخر الشوط .

انظر مثلا وانا اسرح لك فكرة سارتر عن طبيعة المعرفة ، لن
نطك بنفسك من الاندهاش من محدودية هذا الرجل ومن ربطه كل نوع
من انواع المعرفة بما هو فقم مائل . . . ليس سارتر من أولئك الذين
يتكبرون للمعاديرها وليس هو من الماديين المسكين بأهداف الوامع .
ولا هو بالمعكر العتي يملأ عيمة كل شيء موجود على أساس حس . . ولكنه
يعوق جميع هؤلاء . خطورة عندما يقرر على لسان ووكنان بطل نفسه
عن « المتباد » { الآن عرفت ، ان الاشياء تكاملها هي ما يبدى عليه .
أما ورائها عيسى ثمة شيء (١) » وهذا التعبير يحيل للقارئ انه جاء عرضا
فى غضون احدى قصصه لا يمكن ان يكون من ورائه هو بصد شيء آخر
أو اشياء . . ولو حاسبتنا سارتر هنا براه لررنا غابرين ، ولكننا سنحافظه
وسنخرج على سينته . وسنقول ان ثمة اشياء خلف هذه المسارة
البسيطة . . يوجد خلف هذه العبارة . . مذهب فكرى متكامل فى نظرية
المعرفة يبنى عليه ايماننا الشخصى بالوجود ويقوم على أساسه رأينا فى
الحياة . يستحيل ان يتقدم الانسان خطوة فى ايمانه واعتقاده الخاص
بالوجود مالم يتقدم خطوة فى مفهوم المعرفة وعلى أساس اعتقاده فى
طريقة المعرفة يتحدد اعتقاده فى طبيعة الوجود .

سأل ذلك اننى لو أمنت بأن معرفتى للكون وللأشياء القائمة فى
نطاق الكون محدودة مقدار ما تؤدبه الى الحواس وما ينقله الى النظر
والسمع واللمس لكأنت فكرتى عن الحياة محاولة لتحصي آخر اعتمد فى
ان سبيل معرفته للعالم هو الحواس العادية بالإضافة الى الحس أو الذوق
أو الوجدان . أو بالإضافة الى حاسة سادسة أو سابعة مجهولة . فصورته
الكون وطبيعة الحياة كما اتحيلها تبني على اعترافى بأن طريقة المعرفة
هذه أو تلك صحيحة ، وتتوقف على ايمانى وتسليمى بوسيلة الاحاطة
والالام بالمظاهر الكونية . فالرجل الذى يدين بمذهب الحس فى معرفة ،
لا يتصور غير ما يراه هنا وهناك . والرجل الذى يعتقد فى الوجود الروحى
تحيل الوجود على صورة من صورة الرجل الحسى عنه . والرجل الذى
يرى مسائل أخرى للمعرفة سوى هذه الوسائل المعهودة لدينا يسدو
الوجود فى عقله أكثر اتساعا ويحوى الكون فى حياه على تناسيل
وجزيئات أكثر . وهكذا الامر . . نوع الوجود الذى يؤمن به المرء متوقف

(١) سارتر ، الدين La Religion ص ١٢٤ .

دائما على طريقة المعرفة التي يختارها ويفضلها على سواها ويؤمن بها دون غيرها .

وكذلك سارتر .^{١٠} انه رجل آمن بانه لا وجود في الوجود لغير ما هو قائم مائل امامك .^{١١} هو يؤمن بالموقف . بالظاهرة . ولا يمدى في ايمانه بالموقف او المناسبة او الظاهرة الى اكثر مما يمدد فيها . والظاهرة تكون اساسا للمعرفة على نحو ما يبدو عليه . ولا يمكنك ان تزيد حرفا او تضيف خطأ الى ما يقدمه اليك المحيط الخارجي . لقد كان عند كانط *Kant* وجودان : الوجود الظاهري والوجود الباطني . اما عند سارتر فلا وجود لغير الظاهر الذي يقدمه اليك الموقف او المناسبة . وبذلك اعلنت نظرية سارتر في المعرفة موضوعية الظاهرة محل حقيقة الشيء (١) . وليس للشيء حقيقة . وانما ظاهر عام يقدمه للذات المارة وللإسان الذي يستشعر ما حوله . وبذلك يصير علم الوجود عنده وصفا للظاهر الوجود مثلما يتهدى عنه ويتشكل فيه . بل يمكن القول بان هذا الظاهر بحسب رأي سارتر في المعرفة هو نفسه الوجود . وينتهي الأمر الى ان تكون الوجود هو حيلة النظرات التي يجسمها المرء في وعيه من الظواهر العامة المتجلية في طائفة من المواقف والمناسبات . ويقول سارتر بوصوح تام : « ما دمنا قد حددنا الحقيقة بالظاهرة قمكنا القول عن الظاهرة أنها - تكون - على نحو ما ندره » . ويضيف قبل هذا على علم الوجود : « انه لا يبدو ان يكون وصفا للظاهرة . الكثيرة » كما تتمثل ، وعلى نحو ما تظهر . فاذا ربطنا الوجود بالظاهرة واعتقدنا في الظاهرة أنها الحقيقة الأولى والاخيرة وأنه لا شيء سواها ، كان الوجود حيلة من الظواهر وتعددت الحياة ما يقع لنا من مشاهد ونماذج » .

تصور على حدود هذه النظرية وتأمل ذاتك وتحيل موقفك من رجل يدعوك مثل هذه الدعوة ويعرض عليك مثل هذا الرأي .^{١٢} أنت الشرقي المنقل بالتظار الروح وأجواء الغشاء الواسع العريض المملوء بشئ الانفس والحان .^{١٣} وقد في نفسك ما يتطله مثل هذا الموقف من معدرة وطاقة على دعم الرأي في حد ذاته . فضلا على تقبله والتمسك له ، وتستجدي على صواب تام حيسما أحسرتك أننا محتاجون على الأقل الى عقلية مطلوعة لمسانة هذه الآراء ودراستها وامتحانها (٢) .

(١) جاك بول سارتر : الوجود والعلم ص ١٣ .

(٢) بامل كرد مثل هذه الموقف صلا كلام الدكتور عيسى (س) في الجوانب في كتابه من « مفكرات في فكر الخليل » .

بوليس هذا هو نصارى نظريه سارتر ولكنه المفعه الذى تدخل عنه الى
 نفيه تفكيره . ولقد شئت أن أتى لك أولا بالصورة الادبية التى وضعتها
 احدى قصصه ثم أوردت لك التصويص الفلسفية المؤيدة لأريك مدنى التلاحم
 الحاصل بين اجراء تفكيره وبين قصاصات هـ . بل يمكن أن يدخل الانسان
 من هذه النظرة ذاتها مصباحا يستنير به وهو يستعرض جملة افكار سارتر
 . . فالإنسان مثلا عند سارتر ليس هو بالكائن الصالح أو المفكر أو القائم
 من لحم ودم . . انه الانسان الذى يفعل ويتمثل دائما بفعل . فالإنسان هو
 الطاهر الخارجى الذى يكون حقيقة الإنسان الباطنة . وبذلك يعرف الإنسان
 . فى نظر سارتر - ذاته وكيانه بأكملها فى العمل بحيث يصفق المثل
 القائل بأن الخوف يدل على أنف لكاتب . دعنى اقرأ ما تكتب وسأخبرك
 من تكون ؟ دعنى أتأمل ما تفعل وسأذك على حقيقة شخصك ؟ فإليك
 هي التى تسبى عن شئ، وهى التى تعدد الحصر وعندها تنتهى كل حقيقة
 تتعلق بالعدد . ومن هنا ارتبط الوجود الإنساني بالاعمال والأفعال وصار
 فسيحا تقزله الأصابع -

والحرية تفهم عنده لأول مرة بصورة واقعية . . انه يصورها كنوع
 من الاصطدام بين الرغبة الشخصية والموقف الخارجى . ليست الحرية عند
 سارتر شيئا حياليا يمكن تصوره فحسب أو يمكن تحويله الى صورة
 ذهنية . . انه شئ واقعى ملموس يمكن الاحساس به عند ارتطام الفكرة
 الخاصة بالمدى البعيد الذى يعصنها عن دائرة التحقيق . فالحرية نفسها
 تخرج فى الخارج بظروف الموقف من أجل أن تبرز عقباتها . ان لقد شئ
 من الأشياء لا معنى ففلا إلا اذا كان احساسا بفقد ، والحاجة لا تقصر الى
 مدلول ما لم تكن هناك شخصية تعنى بالحاجة . وكذلك الحرية لا تتوالى
 الا تعامل الشهود وهو يتطامن مع امكانيات الموقف المعلن . وهذا هو ما لم
 يفهمه أصحابنا الادعياء ممن نهكموا فى كتاباتهم عن الوجودية وعن خرافة
 الميتافيزيقا وعن النظرات اللبية على أساس التثقف فى مصطلح الفكر والفهم
 الحقيقى المتعضيات الاستغفال بالعلوم الفلسفية . اما هم فقد أخذوا
 يلوحون فى الجو الأدبى بالبهاء الذى يتسم به سارتر ، لانه زعم أن الشعب
 الفرنسى لم يعرف الحرية قط قبل احتلال الألمان ! فالرجل لم يكن غبيا الى
 هذا الحد الذى تصوروه ، وكل ما هنالك انه قد شاء أن يصبح الامور وصحا
 يتعاسب مع ارادته الأولى فى تعصيب الظاهر مقياسا للتقدير وأصلا فى
 المعرفة . . مقياسا لتقدير وأصلا فى معرفة أى باب من أبواب الحياة
 . والعكر . . والحرية حسب هذه النظرة لن تملأ أن تكون هنا الارتطام
 الذى يحدث نتيجة لتقابل الارادة بالعبود وتصادم الرغبة بصورة التحقيق .

هذه هي الحرية بالمعنى الوجودي عند سارتر . . فإذا كان الرجل قد صرح بأنه ورفاقه من أبناء الشعب المرسى لم يعرفوا الحرية ولم يكونوا قط أحرارا إلا تحت احتلال الألمان وتحت تأثير هذه المعاملة التي عاينوها بها . وهذه المواجهة القبيحة التي عاينوها بها في كل مكان . . فليس ذلك إلا طرفا من أطراف قضية محبوكة متشابكة الأطراف في الوجودية المعاصرة عند سارتر . أو بعبارة أخرى أن الحرية أخذت عند سارتر مظهرا ظاهريا وأراد أن يجعلها صورة خارجية تسمت مع هذا الدخان المتصاعد عند التهام الفكرة الشخصية والاعاني الفردية بما يعرفها من السدود والقيود والعقبات . إذ أنه في أثناء الاحتلال الألماني للبلاد الفرنسية وضعت مسألة الحرية . فالكلمة الواحدة الصغيرة كانت تؤدي إلى إثارة عشرة أو مائة من الاعتقالات . . ألا يكون من حق سارتر بعد هذا أن يتساءل عما إذا كانت تلك المسئولية الشاملة في حالة الانزلال سببا من أسباب كشف الحجاب ورفع القناع عن معنى الحرية ؟

وإذا كان تأثير سارتر بكير كجار واضحاً في مسألة النزوع إلى القياس الوجداني والتقدير الشعوري لحقائق الحياة والعصر ، فهو ما هنا يادی التأثير تماما بهوسرل من جهة وبهيدجر - مرة أخرى - من جهة ثانية ، مما تلحح بفور المذهب الظاهري وقد استحالته في ذهن سارتر إلى أشجار باسقة . . وهنا يحس الإنسان بأن سارتر لا يعمل شيئا أكثر من أن يتنقى عبارات من كتابات هوسرل ، ولهذا يذهب البعض من كبار المعاضين للفكر الأوروبي المعاصر إلى أن كتاب الوجود والعلم الذي ألفه سارتر لا يريد على كونه عرضاً فرنسيا للمذهب الظاهري (الفينومينال) الألماني - (كتاب علم الوجود عند سارتر بقلم جليبر داري - المقدمة) .

ويمص ، في هذا المقام الضيق ، أن يتعرض الكاتب لأكثر من لحظات خاطفة عن سارتر . . فلا يتأتى للمرء أن يتناول في تفصيل جيلة أقطاره أو موحز أفكاره لسببين : الأول لأن انتساح سارتر يغطي آلاف الصفحات ويصعب اختصارها ، والثاني أن أفكاره محتاجة إلى شرح وتفسير طويل أكثر مما هي محتاجة إلى الاختصار والإشارة ، فليفسر لنا القارئ هذا التفسير فيما قدمناه إليه . وليعلم أننا سننتهز العرض المماسية لإمالة أكثر وتوضيح أطول في صفحات قادمة .

٢ - الأدب الوجودي

تلقت الناس في الزمن الأخير إلى هذا النوع من الأدب الذي ظهر فجأة وعلا الاسماع والابصار . لقد بدأ في فرنسا ثم امتد أثره إلى كل بلاد

أوروبا المنفعة فأثار فيها مثلاً أثار في فرنسا نفسها من الاستكالات والمنازعات . ونحن نسمع من بييد صوت الفعالة والمناقص له . ونجد بأقوال هؤلاء تارة وبأقوال أولئك تارة أخرى ، ولكننا ننتهي إلى الحقيقة التي لا يد منها عازاء مذهب أعداؤه من أسدقائه وما قبل من دعه أكثر مما ظهر باسمه .

وكيس بالغريب على المصريين إن يتظلموا في هذا الوقت إلى معرفة شيء من الأدب الوجودي بعد أن طاف صينته ببقاع الأرض من مشرقها إلى مغربها . ويبقى أن نلاحظ من أول الأمر أنه على الرغم مما يقال عن الأدب الوجودي من الوان المثالب بعد أثر تأثير واضح في الأدب الفرنسي المعاصر وأحدث تحولاً ملموساً في اتجاه النص والسرحة هنالك ، وهذا طبيعي جداً أو هذا هو النتيجة الضرورية لعمل أدبي استمد كل مقوماته من الحياة الفرنسية بشتى مظاهرها وأحوالها . ولعله أقرب إلى الإزمة التي يمر بها الفكر والحنة التي تسيطر على الروح في العالم أجمع منه إلى الظروف الفرنسية المحددة . ولذلك صادف من الانصار والمجيبين خارج فرنسا أكثر مما صادفه في فرنسا نفسها ، وكان هؤلاء من بعد عمر التفاصيل والحرييات السخيفة التي يقرم بها الشبان الوجوديون هناك بحيث نلأولوها تنالوا فكراً جاداً ونظروا إليها نظرة برينة من الحقائق المشوكة .

وأهم ما يمكن أن يذكر عن الأدب الوجودي هو انه عبارة مجموعة من المذاهب والحركات الأدبية المتنازعة ، أو هو على الأقل النهاية الطبيعية لتلك المذاهب والحركات . فالوجودية مصلة طابع رومانتيكي ظاهر ونزعة طبيعية قريبة الشبه بطبيعة رولا وإمبرابه في الأدب الفرنسي . وإلى جانب ذلك نجد بعض النسب فيما بينها وبين أصحاب النزعة الرمزية والمذهب فوق الواقعي على السواء . ويضاف إلى هذا تأثير الوجوديين بالتحليلات المكشوفة في مسائل الجنس ووعنتهم في أن يكونوا كتاب حكامير والا يتقصوا بأعمالهم طوائف بالذات .

ومهما كان في الأدب الوجودي من الخصائص المشتركة فيما بينه وبين الأدب الأخرى نلعبه إلى جانب ذلك صفات معينة هي وليدة التيارات الحديثة ونتيجة لزعزعات طارئة . فعلى الرغم مما في الأدب الوجودي من اتجاه غربي ومن مشرب ذاتي خالص سجد فيه ميلاً نحو التعصيم والشعبية . ولهذا يمتاز هذا الأدب بصفة التألم ومحاولة تغيير الأوضاع وأحداث الانقلابات بين الجبوع . وصار الأدب في مفهوم أصحابه أداة من الأدوات الاجتماعية وعاملاً من عوامل النهوض بالناس .

ولكنه مع هذا يحاول ان يصلح للجساعات صوراً فردية وأصلية من الواقع الشخصى . وهذا فى رأى الوجوديين ضرورة من ضرورات الفن ولزامه من لوازم النوق والحاسة الفنية لدى الانسان . ولا يتصور أصحاب هذا المذهب قيام من أدبى من غير ارتكان على التناضح الفردية والصروب الخاصة من الوجود ، ولا يمكن فى رأيهم أن تتوصل الى لمس الحقيقة البعيدة من غير أن نمر بالخصائص الحزنية . ومن هنا يقال عن الوجوديين أنهم يريدون أن يواجهوا وجود الانسان عارياً من ملابسائه العامة وأن يتعمقوا الوجود الذاتى المستقل عن مخايلات الظروف فهى من هذه الناحية عود الى الوجود كما هو مقدم الينا وتامل فى الحياة من حيث هى نوب يكسبه الانسان .

ولما كان الامر كذلك ، انسلخت الوجودية الى تأكيد النزعة الانسانية والايان بها على اوضح صورة عرفتھا الأداب . فوجد سيمون دى بوفوار تؤلف كتاباً عن أمريكا تمالج فيه مشكلة الزنوح وتدافع عن حقوقهم الطبيعية بازاء التعسف الذى تنسب به معاملته البيس لهم . ووجد سارتر يكتب بأسلاص مدافعا عن حقوق الجزائر وعن كونا وعن كل الشعوب المستضعفة وعن الاستعمار والمشاكل الافريقية .

وهكذا نجد أملة من كتاباتهم على نزعة انسانية ظاهرة . وإذا كانت مزعتهم الانسانية قد جاءت كرد فعل للاوضاع التى تؤدى الى النيل من كرامة الانسان وإلى مبعه من حرياتهم فى توفير ضروريات معاشه . ذلك أنهم اكتشفوا معنى للحياة ذاتها . وقد استمدوا هذا المعنى بطبيعة الحال من حقيقة الانسان فى اوضاعه المتساوية .

واحظر من هذا كله أن الادب الوجودى كالمصمم الحديث يلتمس من عيون التأمل والسطر العقلى . ولا يعتمد فى تأنيده على المعاكاة البلاغية ولا يفق على دعائهم من المبير اللامعوى المنطق . ولذلك جاءت أعمال الوجوديين خالية من المحسسات اللفظية التى درج عليها الاقدمون فى عصور التقليد . وإذا كان للوجوديين بعض الخصائص الجمالية فى التعبير فهى حديثة وموقوفة عليهم فعلا عن انها جاءت بوحى من المذهب (السيربالي) وليس معنى هذا أنهم كانوا يعتمدون على أدب الفكرة أو يصطبغون الفلسفة فى مخضون تمييزهم وإنما معناه أنهم كانوا يستوحون الفكرة العقلية عندما يكتبون قصصهم ورواياتهم وعندما يدبجون المقالات والمسرحيات . ولذلك تأتى نادابهم ترجمة لاساس نظرى وميسر لحطرة ذهنية . فادب الوجوديين بحيل الفكرة الى واقع حسى ملموس وينزل بالبساطة الى مجال الحساسة البسيط .

فالادب الوجودي يعبر عن الروح الانساني وهو في صراعه الابدي مع حقائق الانبياء ومظاهر الوجود ، واذا جاءت فيه بعض الملامح المريبة فذلك من جراء هذه المرحلة الخطرة التي يمر بها الفكر والارادة التي تعبرها الحضارة والحيلة التي يتطلبها الانسان بآماله وسميه وتعاليمه .

٣ - القصة في المنهج الوجودي

كيما نفهم موضع القصة في الادب الوجودي لا بد من الرجوع الى هيدجر Heidegger نفسه ، لا لقرا قصصه ، فلم يكن للرجل قصص على الإطلاق ، وانما لمعرفة شيء من فلسفته . وذلك لان القصة الوجودية هي في صميمها تعبير عن أصل فلسفي ، ويمكن نقل من التحليل ان برد الى فكره لها اخطر دور في الوجودية الحديثة ، الا وهي فكرة الفردية . فهي نوع من الأدب في العصر الحاضر ، ومع هذا لا نحلو في بعضها من اثاره للمشاكل التي اثارها فلاسفة الوجود انفسهم ، ولا تكاد تجد نوعا من القصة او فنا في الرواية يستند الى دعائم هي هذا الحق من التعقيد ، وتحتاج لتفسيرها الى شيء من المراسم الفلسفي والاطالة في تبين وجهات نظر متنافيوية بحتة .

واريد التمهيد لفهم دلالة القصة في المنهج الوجودي بمرش ثلاث من المسائل اولها اتصل بفكرة هيدجر التي اقام عليها سارتر Sartre في بعده تفرقة بين ما هو في ذاته En-Soi وما هو لداته Pour-Soi وكذلك اريد ان امرض بايجاز الصراع بين العلم الطبيعي وبين الادب الوجودي - وهذه هي النقطة الثانية - مما كان سبيلا الى خلق هذا الصرب من صروب القصص - والواقع ان التفرقة بين ما هو في ذاته وما هو لداته هي الاصل في الشقاق الحاصل بين العلم والأدب حسب الفهم الوجودي - وبالله هذه المسائل هي حسالة الصلة بين المتناهيين والأدب وكيف انه كان من الحتمي في النهاية ان يلتحما في الوجودية بحيث لا تفهم فلسفتها الا بالاستعانة بقصصها الفنية وتطبيقاتها الادبية .

من أهم الأسس في الوجودية - عند هيدجر - تلك التفرقة التي وضعتها بين الأشياء الكائنة وبين الوجود الانساني . وقد اعتمد عليها سارتر كل الاعتماد ، فعين الاولى بانها ملاء نامت ليس فيه من الديناميكية شيء ، ولا يختلط بشيء ذاته ، ولا يكون الا هناك على الحال الذي هو عليه . وتراه يقول في وصفها : « ان الوجود في ذاته موجود . وهذا يعني انه لا يمكن أن يكون مجلوبا من الامكان ولا مردودا الى الضرورة . ان

الموجود الظاهري لا يمكن قط أن يكون مجلوبا من موجود ظاهري آخر ، وهذا هو ما نسميه بعدم ضرورة الوجود في ذاته . ويستحيل كذلك أن يكون مجلوبا من موجود ممكن ، فليس هو ممكنا ولا غير ممكن (مستحيلا) قط ، وإنما هو موجود (١) . » . فالوجود في ذاته حسب اصطلاح الوجودية هو ذلك الذي يتعلق بوجود الأشياء والموضوعات *objets* كالشجرة أو الحبل مثلا . ولذلك كان هذا الجانب هو المعنى بالواقع ، والذات نفسها من وجهة النظر هذه تستحيل الى موضوع .. الى شيء وتصير بالتالي جزءا من العالم .

أما الوجود الاساسي *Essence* أي ما هو لذاته فعل بفيض الأول ، يصفه سارتر بالغير وعدم التماسك ، حتى أنه لا يكون اذا جاء المساء هو نفسه الذي مر عليه الصباح ، أو حسب تعبير سارتر « أنه ما ليس هو ، وليس هو ما هو عليه » فهو يحل عتصر الاعداد ، ويمكن أن يهلم نفسه ليجعل من نفسه شيئا آخر . والوجودية تسمى هذا الصنف من الوجودات بهذا الاسم (الوجود للذاته) لأنه خلال وجوده واثناء معاشه يعتمد في أنه موجود ويتكرر في أنه يعيش . والعالم في هذا الوقت - بخلاف ما كان عليه هنالك - جزء من الذات ، أو كما عبر سوبنهاور في مذهبه حين قال : « ان العالم هو ما يتشكل لي » .

والعلماء كما هو دائم دائما - يريدون الانصراف الى عالم الواقع ، عالم الأشياء الجامدة ، حتى ينهيا لهم تحقيق ما يسونه بالمعرفة العلمية ، ولهذا خطأ مايرسون *Meyerson* حينما زعم أن العلم وجودي ، فمن أين تأتي صفة الوجودية لمن كان نصيبه من العناية هو القسم الأول في التفرقة المتقدمة ؟ العلم دائما في جانب الموضوع ، حتى يمكن أن تنسب الى نفسه صفة الشمول ، وحتى يبعد من ميدانه كل ما هو خاص فردي . فالعلم ليس يمكن أن يعني في فرائضه بما هو جزئي متقل على نفسه في دائرة معينة أو بما لا يمكن نقله الى الغير ووضعه في محال التجربة بالنسبة الى كل أحد . ومن ثم كانت المعرفة العلمية مضطرة تحت تأثير هذه الوضبة الى أن تتجاهل ما هو فردي وأن تقصر كلها على ما هو عام ، وبالتالي تنصف بالموضوعية .

(١) سارتر « الوجود والعلم » ص ٣٤ . ويريد هنا سارتر أن يتحدث عن السببية وأن يتخلى عن أساس فلسفي ، لا هل أساس علمي . وهو هذا ما نصبت كالدزالي حين يقول بالمحالة السببية على أساس علمي حقيقي أن توجد الذات في اللذات كلها حاله وكلها لعدم وكلها يملك نفس صفات الآخر من حيث الوجود بذاته ، وكلها مع ذلك ، مؤثر في غيره . »

أما الفلسفة والأدب - الوجوديين خاصة - فابغضوا نزيه اليهما هو البعد من دائره الوجود الحق ، وجود الذات ، ولا يمكن أن يتساوى هندهما وجود الانسان الفرد ووجود الاشياء . ولهذا ترى الوجودية قنصر من العلم ونهمه بأشبح الاتهامات : وتكر عليه سلطانه في القول . وإذا كانت الجدة والطرافة في الأوضاع المتأثيرية الحديثة قد اقتضت لدى هيرت اسبنسر وماركس وبرجسون أن يعمل كل منهم على تحقيقها باسم العلم وعلى انباتها وتأييدها بتوكيد تمثيلها مع الفزياء خاصة ، فلا بد أن تعلم تماما عن الوجودية بأنها قد تخلقت في هذا الميدان عن عمد وبأنها لا تستعمل هذه الطريقة ، بل تقدم تفسيرات متأثيرية صريحة . وتعلن فلسفتها الخالصة في جرات ، بغير التجاه منها إلى العلم أو استناد إلى نظرياته وتحكماته التي لا تحلك لها غير الاحتقار . (١)

ولهذا فإن الوجودية لا تستطيع - وهي التي تعني بالجوانب الفردية ، والتي تجعل موضوعها الانسان دائما ، أن تمضي كما يمضي العلم في التصبر عن الحقائق أو كتشف المعرفة بتلك الطريقة المزدولة طريقة التعميم . ولم يكن بد بعد هذا من أن تستعيض عن المنهج العلمي بالأسلوب الأدبي ، فهو وحده الذي يستطيع أن ينقل إلى باطن الانسان ومن جهة أخرى تلاحظ أن القصة تقدم وسعا فاعريا للوجود الانساني والحالات المختلفة التي تطرا عليه ، وتبدى في وضوح وحلاء محنة الانسان معثلة في الأوضاع المختلفة التي يكون عليها من حين إلى حين .

فليس عيبا أن اتجه الوجوديون إلى الروايات في هذه الأيام يحملونها كل ما لها طاقة على حمله من نواذعهم وأتكلهم ، ولم يكن بطريق المصادفة أن احتلت القصة هذه المكانة من نفوسهم . ولا أدري ما إذا كان جول لاشليه Laccheller معجبا في خطابه (١٥ مايو سنة ١٨٨٥) إلى بول جاتيه ، حينما قال : « انني أبدا في الخوف من أنه ليس في الروح الفرنسية بعض ما هو تجرب ، وما إذا كانت الطريقة الوحيدة لجعله يقبل فكرة من الفكر هي ألا تقدم إليه كما لو كنت موضوع تجربة » . فاتحاه الوجودية يؤيد هذا الكلام ، بل ويرينا الطابع الاصيل في روح الفرنسيين ، وبعرفنا السر في نجاح هذا القرب من التفكير هناك .

ولكن الوجودية من هذه الناحية لها عذرها على كل حال ، فهي

(١) جريال مد ، M. Brada

سنة ١٩٢٧ .

مذهب متافيزيقي . وأخصه في الأدب هي انحراف الفنون الى المتافيزيقا حسب ما نعلم في الفلسفة الوجودية خاصة (١) ، والعلل الحديثة على وجه التحميم . فالوجود الانساني هو موضوع الفلسفة اليوم ، والكشف من مائة هذا الوجود وعن شعاع الضمير فيه لا يمكن ان يتأني الا بوصف يستمد ادواته من الوازع الزمني : ما هو قائم بالفعل وما يمتد به ايدي التخييل . فكان كاشكا *Kashka* مثلاً يأمل في تصوير مشكلة الانسان من دونه ، فلم يجد وسيلة للربط فيما بين الانسان والانسان غير القصة . من هذه الساحة اذا يكون قد عرفت ان القصة في المذهب الوجودي هي مجهود يبتذل من أجل صم الداعي الى الموضوعي ومرج المطلق بالسيبي . واصافة ما هو غير زمني بطبيعته الى التاريخ فهي تقفز الى قلب الوجود ونسمع ، في حقيقتها الصريحة وفي مرعها المنفرد وفي طامعها الزمني ، بالقاء الضوء على الماهية الاسيلة للحياة . وليس من الضروري هنا ان يستغل الكتاب افكاروا قد احدثت من قبل اعداء فلسفيا ليعرضها بعد ذلك في اسلوب ادبي وفي صورة فنية ، وانما يكفيه دائماً ان يعرض وجهها من وجوه التجربة المتافيزيقية التي لا يمكن ان يعبر عنها في اسلوب آخر ويكشف عما في هذا الوجه من ذاتية وفردية وتناقض . *S. De Beauvoir* - اذا قرئت بأمانة وكبت بأمانة ، كانت معينة على كشف حجاب الوجود الذي ليس في استطاعة أية أداة من أدوات التعبير الأخرى ان تأتي بما يساويه (٢) .

ومن ذلك كله نرى ان الوجودية تضع القصة بأنواعها في المرتبة الاولى من أدوات التعبير ، وتستغل من أجل نشر لغاتها المسرح والسينما على السواء ، وكان لها من الكتاب المثاليين ما اعانها على ان تمضي في سبيلها بغير تعثر - استغفر الله - بل تنجح ليس له نظير في توارخ الآداب . ومن هؤلاء الكتاب : سارتر نفسه الذي يكاد يقلب عليه هذا الاتجاه ، ولم يبق له من كتبه الكثيرة غير عشرين كتاباً تعد ضمن كتب الفلسفة . كذلك هناك سمون دي بوفوار ، وهي من أشهرهم ، ولها

(١) نص على خلاف هذا الرأي : الشاعر عدنا هو أكثره الفنون والآداب الى المتافيزيقا . ولكن يمكن ان الوجودية مقصد عمومي يدين به الكثيرون من أصحاب المواقف الفلسفية ونظم وجهه في التخييل فظهر الامكان لتفتت الفلسفة .

(٢) مجلة المصور المدينية ٥٠ عدد ابريل ١٩٤٩ ص ١١٦٣ ، من خلال لسون دي بوفوار متوازن : المتافيزيقا والآداب .

مؤلفات فلسفيه ايضا • أهمها كتابها الآخر من الاخلاق • وهناك ايضا جبريل مازسل وموريس ميلوبونتيه ، فمضى أن نجد في صفحات قريفة محالا لتحليل عناصر أعصر الوجوديه على أيدي هؤلاء الكتاب • ولعمرس يصعبها والكشف عن مقوماتها العمية التي أهلتها لأن تكون أخطر نوع من الأدب الذي أثر في شبيب فرنسا وعمرها من بلاد العالم في العصر الذي نعيش فيه -

١ - في الحرية

تأخذ الحرية لدى السببان معنى لا يمكن أن نعرفه ولا أن نوصول إليه إذعان السيوخ ، ويكون لهذه الكلمة من الوقع في نفوس المقلبين على مبادئ الحياه البكر أثر مما يكون لها عند الذين أشربهم على النهاية واقترب أعمالهم من الختام . فالحرية لا يمكن أن تكون موضوع بحث أو مشار نزاع الا في الاطوار الاولى من حياة الافراد ، حيث تسبغ البسكارة عموما على كل شيء وتبعت الطفولة أحلامها في كل معنى وتقمح القتل الانسانية بمساویرها من كل جانب . واذا صبح هذا كنا بفراء نتجشئ : احدهما أن الحرية تقتصر بالجهل دائما ولابيهما أن العاده في العمى الاكبر لما يؤدي اليه الحرية من صنوف العسل وضروب الالتجاء •

ولتوصيح هاتين النظريتين ينبغي أن تبدأ فنؤكد تلك الصلة الوثيقة بين الجهل والحرية عن طريق ما يسمنه في النفوس بالممكنات . اليأس الممكنات أشياء مجهولة عند من يريد أن يصعبها موضع البحث والتأمل لا

نعم ، هي كذلك بلا مراعاة مادتنا صيدين من دائرة الوجود الحقيقي ، وما دمتا مقتصرين على تدبر الاحتمالات النظرية بخصوصي شأن من الشؤون . وكان أرسطو في الفلسفة القديمة يفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل على أساس أن الاول هو الشيء الذي لا يزال في حكم العدم ، وأن راودنا الأمل في وجوده بعد حين . أما الأشياء الموجودة بالفعل ، فهي تلك التي تقوم من حولنا والتي نطلمها بظلمها وثقل عليها بوطأتها ونعيش في العالم الظاهر المحسوس . وهناك اختلاف كبير ينبغي أن نلاحظه بين العدم الخالص وبين الوجود بالقوة : فهذا على الرغم من أنه غير موجود ، يقع في دائرة الامكان وينظر الانسان اليه نظره الى شيء سياتي به المستقبل على وجه من الوجوه .

أما المدم ، فهو حقيقة حاله من أي مصور ، ويستحيل أن يكون في المستقبل بحال من الاحول - ولا يملك في ذاته ما يثبت على أن يتحقق ، أي أن يكون شيئا ما - وعين هذه التفرقة التي وضعها أرسطو هي التي بردها اليوم فلسفة الوجود على وجه يختلف قليلا من ناحية الاصطلاح اللغوي ولا يختلف كثيرا من ناحية المضمون المعنوي .

فالفلسفة الوجودية والعلميات الحديثة صوما تضع كلمة الممكن في مقابل الاصطلاح الأرسطي : الوجود بالقوة ، وتضع كلمة الوجود لتعبر عما هو قائم في حدود الأشياء المائلة أو داخل ضمن الكائنات الحية وكل امتياز للممكن على العدم يلخص في قدرته على أن يكون ، وفي احتوائه على ما يمكن أن يهيء له الحياة ، وفي شعوره على العبر الذي يمكن أن يقطعه إلى دائره الوجود - ولما كان الأمر كذلك بالقياس إليه ، فقد صاحب الأسس منه مواجهته شعور بالإيهام لا يستطيع أن يفسره إلا على أساس من جهله بهذا الشيء أو على الأسس بل بهذا اللاشئ - وكلما كان الإنسان في عهد مبكر ، وكلما قلب تجربته وضعت خبرته كان أقرب إلى هذا الشعور بالجهل - فالوقوف وراء المجهول من شأنه أن يولد في النفس إحساسا غريبا بتعدد الوجوه التي يمكن أن تصور فيها الأشياء ، وبكثرة الخطط التي يمكن أن تؤدي إليها المسالك ، وبقوة الاحتمال فيما هو ممكن فاعض - وإذا زاد الجهل بالامكانيات إلى هذا الحد استشعر الإنسان بالحرية على نحو لا يمكن أن يخيل صاحب المبدأ في المسائل التي تعرض له ، أو صاحب المنهج في المباحث التي يوقف نفسه عليها - فالمبادئ والمناهج لا تأتي إلا من كثرة التجارب ومن احتياك المضي بالأمور على أبحاث محدودة - أما الجهل بما يوجب على فعل من الأفعال وعدم انتظار نوع بالدات من أنواع الموجودات عقب امتياز أمر من الأمور ، فمن شأنه أن يولد في صدر الإنسان ضربا من الحرية ، وطورا في الاختيار بندر وقومه في غير هذه الظروف - فالجهل حليف من دعاء الحرية لا يمكن انكار الره أو أعمال مفعله عندما نحاول أن نقيم نظرية في الاختيار على أساس نظرية في الوجود .

وتستطيع أن تثبت هذا الشعور بالحرية لدى الجاهل عن طريق الأمثلة - فالأديب الذي يجهل المراجع الهامة في بحثه يكون عادة أكثر حرية في الكلام من الأديب الذي يستوعب كل ما يكون قد قيل أو كتب حول الموضوع الذي يختص به ، والسياسي المبتدئ يشعر بالحرية برنين لا يمكن أن يطن في أذن السياسي للحك . . . وقس على هذا المثال

بالنسبة الى اى شخص فى موقف من هذا العييل او عندما يواجه امرا من الأمور لأول مرة . وليس عبثا ما كان قد جاء على لسان اسبنوزا فى موضوع الحرية من أن الإنسان كلما ازداد علما ازداد سعرة بالضرورة الحاصلة فى الوجود بالحمية الضاربة فى أنحاء السكون . وتقتصر الفائدة المرجوة من وراء الفلسفة والمعرفة الصحيحة فى أنها توفقه على قوانين الأشياء وتجعله قادرا بالتالى على متابعتها ومسايرتها .

وإذا كان من صفة الجهل علينا أنه يجعلنا نحدع من أنفسنا ونحسب أن الحرية ملك أيدينا ، وأتينا نفعل ما نشاء أن نفعله من غير أن تتدخل قوة فى الأرض أو فى السماء ، فمن بلوالة - فى مقابل هذا - أنه يملأ قلوبنا بالخوف ، ويشىء فى نفوسنا هروبا من القلق ، ويحث فى نفوسنا الوائس من الجرع وأهم . وذلك طبيعى ومعقول جدا إذا اتعنا النظر فى الحقيقة الباللة أمامنا وتبيننا فيها ملامح الضوض والأيهام وعدم التعمين . فالإنسان فى أمثال هذه المواقف يحس بالجرع حينما يواجه عللا مستترا غير معلوم لديه وليس داخلا فى نطاق تجربته الذاتية . ويمكن أن نشبه هذه الحالة بموقف رجل للمرة الأولى أمام الميزان الذى لا يعمل إلا بعد وضع قرش مثقوب فيه . أنه لا شك سيحس بسورع من الخوفه على القرش طلة الأمد الذى يسبق خروج التكررة المكتوبة . أما الرجل المتحضر المجرب لثل هذه الآلة مرات ومرات فلا دخل للجرع فى عمله هذا على الإطلاق ، ولا تكاد يحس بأى اشفاق على القرش وهو يلقى به من داخل الثقب .

كذلك الأمر بالنسبة الى الفتى الذى يصبوب عينيه نحو الزمن ، وهو نفس بالممكنات عن طريق المستقبل المامض المجهول . يمتلكه الدهر ويهزه الخوف على ذلك الشيء الحفى وهو قاب قوسين أو أدنى من العدم . أنه يشرب على حقيقة الوجود وهى فى طريقها أن تكون على نحو من الانحاء لا يعلم مدها ولا يدرك انتهاءه . حتى العلم الطبيعى الذى كان محالا من مجالات النبات واليقين قد فقد كل الصفات الحمية والاطراد . فأصبح العالم غير متأكد من خلوص التحارب الى نفس ما خلصت اليه فى الماضى على الرغم من بواقر كل ما من شأنه أن يكتفيها ويهشها للحدوث على وجه واحد بالذات . فالإنسان عندما يواجه بحرية من أى نوع لأول مرة يكون فى خوف من ألا تكون ، أو أن تكون ولكن على نحو غير الذى يؤمل فيه ويطمح اليه . وقد تخلل المعرفة أو التحارب الكرة على هذا الشعور بالخوف ولكنها لا تقضى عليه قشاه نالما إلا بعد

أن تدخل المادة . وهي كما قلنا في صدر هذا المقال حدود الحرية
الأكبر .

فالمادة من شأنها أن تفقد دلالة الحرية من جانب . جانب الآلية
في إيلال الأعمال واحداً الحركات . وحانب السور بالاطمئنان عند
مواجهه الكمونات المستترة في سحر العشب . ويقول رافيسون في كتابه
عن العادة أنها ترحى - كما يوحى الأعمال الغربية - بالجنوح إلى هوى
مقصود من صر ما ارادة أو سحر . وهذا صحيح من ناحيه كونه دليلاً
على حلو العادة من الاحساس أو من البطانة الوجدانية كما يقول عمارة
النفس . فبصفت أن نقول بوجود أى نوع من انواع المحاور وأى صرب
من ضروب المتارخ عند اداء الأعمال التمرضية . وبما على ذلك تحى كل
حرية وتزول كل ارادة وتخضع متبايه الاحتيار الذاتي ، بهذه كلها
لا تتوالى الا حينما كان الإنسان قائداً على الانفعال لها والاهتمام
بشأنها والتوتر من أجلها .

والحرية من شأنها أن تبعث في الأمان الوانا من الخوف والفزع ،
لسبب بسيط وهو أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوجوده ومعاشه . فيكفى
أن تصور لك أنت صاحب الأمر والنهى في أعداد حياتك وفي تربية
مصريك وفي تكليف أقدارك حتى تنفجر في رأسك غيول الخوف ، وحس
تتور في صمرك عوامل الرعب ، وحتى تمتلئ حسبك عوارض المص
فاتنا مثلاً أفور مصري - ككتاب - على هذه النورقة البسيطة البيضاء
تحت هينى واضح لنصى قبوداً من الرأى لا أستطيع الفكك منها حين
يأتى المستقبل - وانظر على هذا السحر في حياة الناس وأتأمل أفعالهم على
صوه كل من المادة والحرية فجد أن الافعال الحرة وحدها هي التي
يوارىها على طول الامتداد سحر بالقلق ويحس صاحبها بأنه يأتينا لأول
مرة . وذلك لأنها مشمودة ال جانب كيانه شدة بحيث لا يملك في النهاية
الا أن يصح لها وأن يكون مأسوراً بها .

والحق أن الافعال الحرة الواعية لا يراملها السور بالقلق وحده ،
وانما يرافقها أيضاً - إلى جانب هذا - احساس خلى بالهم . ونضرب
لهذا مثلاً بواحد من السلى الذين يملكون الموت من أجل الذهب إلى
المسرح أو التنزه في الحلاء أو البقاء في البيت أو القيام بزيارة صديق .
ونعرض مقدماً أن هذا الشخص هو بعض الذين يهتمهم الوقت ويعسون
مقابل الزمن احساساً قويا في معاشهم بحيث يضطرون لانقضائه حينما
يمضى بهاء . سيضطر أولاً إلى عملية الاختيار ، وهي عملية قد تكون

سهلة عند الإنسان العاقل بحكم انصراله عن التفكير أو بحكم تركه للأمور في أيدي المقادير . أما النحس الحر الواسع فيضغ أساسا للاختيار وميعرف في قرارة نفسه بأن ثلاث سمات متصلة ستضغ من حمرة ومن حيائه في هذا الفعل البسيط وأنه أقمن به أن يسفيد من بقاءه على الأرض على أفضل وجه ممكن . ولا شك أن الوجود بأكمله ينقسم إلى جزئيات من هذا القبيل فتأتيه بساعة من عمره تضلرع عنانيه بكل هذه السمات التي يقصدها على وجه البسيطة . والعالم الخارجى من شأنه أن يقدم إليه الإمكانيات حتى يبلل من لدنه ما يحلها إلى وجود ، ويصرف من طاقته الخاصة ما يبحثها من جمودها ويبت فيها الحياة . . قد تكون المجالات معدودة أمامه ، وقد تكون الإمكانيات معدودة عليه ، ولكنها مع هذا كله تدع له فرصة للاختيار ، وفي الاختير وحده ينحصر وجوده ويتحدد مصلته .

هناك أنواع كثيرة من الوسائل التي تقدم للإنسان متما تله ومباحح تريحه وأدوات لتثقيف الذوق وتهذيب الروح . قد تكون هذه الوسائل محدودة في المجتمع الذى يعيش ولكسا رغم ذلك بحكم رأينا وسبل فرديتنا عليها بعملية من الاختيار الواسع ، وكلما زدنا جهلا بالمجالات التي يتيحها لنا المجتمع ارتفعت قيمة الحرية وازداد قدرها . فلو أنني مثلا لا أعرف غير أربعة وسائل من وسائل التسلية ومن أنواع اللامى في القاهرة لكأن اختارى بنسبة (١ : ٤) أى أن حريتي حينئذ تساوى الربع . أما إذا كنت أعرف اثنتين فصعب كانت النسبة (١ : ٢) أى أن حريتي آتت تساوى النصف .

وهكذا يحدث عندى الشعور بالقلق من ناحية الاختيار ، أما الهم فيتولد عندى احساس به وأشعر كأنما ينقل على صغرى من جراء الأسف على ضياع الإمكانيات الأخرى عندما أحدد رجسني وأبنت ارادتي على شيء بالذات . فأنما مثلا عندما أذهب إلى المسرح وأحسن بالهم من جراء طعمى في أن أحصل على أقصى ما يمكن أن تمنى إياه الحياة . ونسجة لشهوتي في احتلاب كل لآنية تمر بي واعتصار كل لحظة تمضي على وأنا حى أرزق . ولذلك ترائى في المسرح ميموسا من أجل تلك الإمكانيات الأخرى (النزه في الخلاء - القاء في البيت - زيارة الصديق) التي قطنها بيدي وأطمعنها بمعض ارادتي مع أنها قد تكون أهود على بالخير من كل ما آتا فيه من استمتاع أو حبور . . ولكن يكفى بعد هذا أن أحس بأنني قد اخترت وأنا حر من كل فيه ، وأن مسئولية هذا

الاحتياط يضع على حافى وإن كل شر يأتى عن إرادته أمصل بسلت المرات
من أسعد الأوقات التى يمضيها الإنسان عن غير رغبة : أقول يكفى هذا
كيما أطمئن فى نفسى من شدة الشهور بالحسرة ولأواجه الحياة بقوة
وجلد .

وعكدا فتنون الحرية بنوع من المثالية العاطفة ومن الفداية
الصحاء فنكسب وجودنا الوانا من البهجة الخالية من الريف والبريق ،
وتسبح على حياتنا غير قليل من الصراحة وتتمونا فى قوارة أنفسنا
أننا فى يؤس ولكن من إرادة ، وفى هم ولكن باختبارنا ، وفى حزن ولكن
برغبتنا . وهكذا نحس أنفسنا من حرارة الحياة ونرضى غرور الإنسان
القوى منا والضعيف .

• - ولاية العانة

إذا كان فى غلة الليل من القموص ما يجعل بعضنا يربو إليها بعمى
الرهبة والحب معا ، وكان فى حيرة الأصيل من الشجوب ما يرمى
نفس الملتصق المكود . وكان فى رؤية القبح والعامة وذكر الموت والسامة
ما تستسيخه بعض القموص ، فذلك الدليل على تفاوت الناس فيما
يستطيعون وفيما يحبون . ذلك أن الطبيعى فى أمال هذه المواقف هو
أن يتشد الفرد لنفسه من الفتنة ومن المتعة ما يعتج صفوه للحياة ويصرف
عن نفسه القلق والهم . أما أن تجد من الأحياء من تألف نفسه الضيق ،
ويرضى قلبه بالخوف ، ويسيل وجدانه إلى المأساة . أو أن تجد من يستطيع
المصاب ويؤثر الآلام على المذائذ والتمتع ، فذلك هو عبي الصفود وهو أدعى
الأمر للتعجب والسؤال .

على أن هذا بالتأكيد هو الأصل فى تلك الظاهرة التى سجلها تاريخ
الأدب - وكذلك تاريخ علم النفس - ووقف المؤرخون والعلماء عندها
للتفسير والتعليل . فقد حدث أن كان من البدع المنتشرة بين أصحاب
المذاهب الرومانتيكية فى آداب القرن التاسع عشر وما قبله ، وكذلك
عند بعض الفلاسفة والفكرين الشباب ، أن يصموا أنفسهم فى أسوأ
المواضع ، وأن يكونوا دائما فى أحسى الحالات ، اعتقادا منهم بأن المبقرة
لا تتم إلا إذا عانى الإنسان ألوانا من المرض ، ومكنت حسنة الأدوية
والعلل ، ونزلت بقله الكروب والمحن . فكان المذهب الأدب يفضل أن

يعني على تناول القهوة أيا ما حتى يصيبه الهزال . وحتى يتمكن منه السقم الذي هو الأصل في كل نبوغ وكل امتياز فكري . واليوم الذي يطلع فيه من جوفهم الدم وتصاب صدورهم بالسل أو يقتلهم المرض عن متابعة حياتهم العادية هو اليوم الذي يسجل أسماهم في كتاب الخلود ويشمرون بالدسوة كأنما جاءهم إعلان من السماء يدعوهم الى رسالة . ويكلفهم بامانة ويعزز اعتقادهم في انفسهم .

وكان البعض الآخر من لم يواتهم الحظ ، ولم يتعرضهم المرض يحاولون بأيديهم أن يحققوا في أعمالهم التي يكسبون منها قوتهم وقوت عيالهم . وأن يحييوا في أداء ما يفاط بهم من المهام . ولذلك كانت تجري على الالسن كلمات تقتصل بمشكلة العيش بالنسبة الى الفنان ، وأسئلة تتناول مقدار ما يستطيع أن يفعل . كيما يوائم بين مشاعره وأحاسيسه للرفعة . وبين السعي من أجل الرزق والاعتماد في المجتبع والحياة .

وليس بهذا الآن أن ترى صدق ما يزعمه هؤلاء القوم من ضيقهم وبرهم بالحياة وسخطهم على القدر ، ولا ينبغي أن ننظر كيف كانت أرواحهم هدفا للشقاء وكيف كانت بيوتهم صرخا للبؤس وكيف كانت قلوبهم موطنا للهموم . وإنما المهم هو أن نرى هذا الصنف من الناس الذي يستعذب الحرمان ظنا منه بأن ثمة نعمة من وراء ذلك تستاهل البذل ، وأن هذا الضرب من ضروب الميض هو بمثابة دفع للشر ووقع للأذى . وذلك أن الدنيا عندهم لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون نعيما لا تشويه نكر ، فإن شئت لم تخلص لك الدنيا في شيء . وأن تيسر لك من جانب فلا منفوحة عن أن تستغي عن بعض طامعك في جوانب أخرى . مثلا إذا أردت كميت اللون صافية - كما يقول المنسج - وأهانك القدر من أن تجدها وتحصل عليها ، فلا بد أن تتنازل في مقابل ذلك عن الحبيب أو السديم ، فالمعاناة إذن - ما هنا - تقوم على أساس الاعتصام بتفاعل عنصرى الخير والشر في الوجود . وأن الحياة لا يمكن أن تضي في طريقها خالية من كليهما معا .

على أن ثمة سببا آخر يمثل لنا ظهور الشكوى في الأدب ، ويعسر لنا دلالة المعاناة الادبية أو التي تقوم على أساس من الرغبة والميل بصفة خاصة . ذلك أن الانسان غير الحيوان من ناحية موقف كل منهما بإزاء المشاهد الخارجية وبإزاء الرغبات الفردية . فالحيوان اذا صادف موحشا بعد فيه لذته ، أو لاقى شيئا يقضى منه حاجته ويحقق رغبته لم يتوان عن ارضاء شهوته ، ولم ينظر فيما اذا كان المستقبل سوف يتيح له

المشهور هل مثل هذا الشيء أم لا : ولم يفكر إلا في ساعته التي هو فيها
ومعدار احتياجه إلى إشباع نفسه وإيقاع مراده . أما الإنسان فيستطيع
لما ذهب من القدرة على الربط بين الأشياء . ولذا يمتاز به من احساس
بمائل الرمش . أن يؤجل لدته الحاضرة وأن يحرم نفسه مما يسبب له
الراحة في وقت من الأوقات . للحصول عليه مضاعفا في ساعة أخرى .
كذلك الشاعر الذي عرض له حبيبته فتأجأ قائلاً :

لا تخش الحانا عليك فما أرى ضوء النهار يزيد بالالعاف
فامنع قليلك كل حين منحة يبغي الكبر وراء الامتناف
لا تبذل لنا جميع رجالنا فتثودنا عن غيشك الوكاف
من يمنح الشيء الذي ما يصفه منح يكن كالمائع المصداف (١)

فالمطالعة بهذا المعنى مصدرها الإنسان . فهو الذي يعرض له الخير .
وتسبح الفرسة فلا يقبل عليها وهو أشد ما يكون ساجدة اليها ورعية
فيها . ولا يأخذ منها كل ما تسوقه اليه وتبدله له . بل يؤجل بعضها حين
آخر ويغني منها لفترة قادمة . ولقول أنها صانعة مصدرها الإنسان .
لأننا نقسم الأصل الذي منجم عنه والمبني الذي تخرج منه إلى قسمين :
أولهما نفسه نسأله من حرية التصرف . وما الإنسان يتميز به من التكليف
وثانيهما المجتمع بما يصدر عنه من الآثار التي لا يكون فيها للإنسان
المجرد دخل كبير ولا تنوقف على إرادته بالذات . فهناك إذا حربان من
المنااة ما أعانيه نتيجة لفعل من أفعالها أو ثمرة لتجربة من تجاربها
الخاصة . وما أعانيه بفكر أن يكون لي فضل في إيجاده وبدون أن يكون
لي أي ذنب في وقوعه .

وأجل عالمي المنااة التي تدخل في النوع الأول أنها تعد من تدبير
الغرد وحده . ولذلك تتمثل فيها روح الشخصية بوضوح . وتتجلى فيها
القيمة الإنسانية بمعناها الكامل . وتمتنع في أعقابها الشكوى . إيماناً
بالفكرة التي تملأ رأس الفاعل وتشغل ذهنه . فانه يحاول عن طريق ما
أوتيته من العقل . وبواسطة ما حصله من الأمانة . أن يدبر أمور معاشه على
الوجه الذي يحلو له . والذي يظن أن الخبر لا يعود إلا منه . وأن السعادة

(١) من شعر الأستاذ المعداد .

لا يصح أن توجد الا فيه . والأهمية الكبرى ، في هذا الباب ، تعطى للاختيار ولعكزة الحربة . ويعتمد كثير من مذاهب التربية الى تهينة الانسان كما يفق من هذه الأشياء موقفه الملائم ، فيجد فيها أدوات سليمة عندما تعرض له مشكلة وعندما يستند مستقبلة الى حكم او قرار يتخذه بشأن من الشئون . وهذه المراحل هي التي تعد اساسا في علم النفس في الفقرة بين الصبي والهجى ، والناذ ، وبين الانسان العادى السليم .

والفلسفة الانسانية تتعرض لمعضولها من هذه النقطه ، وتبدأ - كما ينتهى أيضا - من تأكيد حرية الفرد واستقلاله في الاحيار والتصميم . مثل ذلك حبسا جاء لسارتر Sartre - أكبر ممثلها في فرنسا - أحد تلاميذه القدماء يستتيره في امره : فهو ساسب يعيش مع أمه العذبة بسبب انفصالها الذي يكاد يكون تاما عن أبيه ، ولجأت إليها الأكبر ولم يعد لها بالتالى عزاء في شيء سواء . وكان لا بد لهذا الشاب أن يختار في فترة الحرب ، أحد أمرين : إما أن يسافر الى إنجلترا للانضمام الى قوات التحرير الفرنسية هناك ، وإما أن يبقى الى جوار أمه المعنسة . وقد نوحس الشاب في أمه أنها لا يمكن أن تقوى على فراقه أو حمل مصابها فيه . بيد أنه يعلم كذلك أن الوطن يدعو للحمة ، وأن عمله في الجيش ضرورة من ضروراته الفكرية قبل أن يقصد منها تخليص بلاده التي أنهلكها الاحتلال . فهو لهذا متردد متألم يود لو أراح ضميره باتيان أحد العطين واختياره لما يتمنى مع المسيحية أو الاخلاق .

وكانت اجابة سارتر له انه لا يملك الاجابة ؛ فكل انسان حر ، وعليه أن يختار بنفسه ما يوائم عقله وإن يحتزع حلا للموقف على أية سورة (١) . فالاخلاق ، أنا كان نوعها ، لا يمكن أن تشير الى شيء محدد في مثل هذه المواقف التي يسلكها الانسان . ويلاحظ ثانيا ان الاختيار الشخصي يرفع من اماننا مشكلة سخية طالما أجهدت المفكرين ؛ وأغنى بهامشكلة الخير والشر . ولو أن المعاناة التي أعانيها هي دائما وليدة أفكارى الخاصة ، وناحية عن افعال لم أوفى فيها كل التوفيق أو بعصه وإذا كانت لاامى ليس لها مصدر موى يدي فأنا اذن ابن نفسى ، والمسئولية التي تقع على عاتقى أنا مقدرها بل وأنا حالفها ، وبالتالي لا سبيل الى الضجر والشكوى للذين يفسدان معنى التألم الذاتى ويخرجان بالقلق

(١) النظر . الموجوده نزهة السائفة . علم طار برل سارتر من ٤٥ - ٤٧ ، دارسى سنة

عن مدلوله العمومي ، ومن هنا يأتي معنى التجربة الحية ، ويخلص
الأولوية هنا يسبب اليأس من فعل الضر المتعلق بالأفراد والذي يكون
مصدره الشخص نفسه . أما المدايح الحتمية فتفر من البدء أن الإنسان
ليس حراً فيما يأتيه من الأفعال ، وأنه غير مسئول عن سوء ما يقع له
وينسب فيه . وأصبورا من أصحاب هذا الرأي (١) فلما أحس بعبودية
لنوعه بالنسبة إلى الله ، نحاول بأن الإنسان عاجز عن إدراك الحكمة
وتبني المفرد من وراء هذه الشرور والآلام المملوكة . فهي في الواقع
مكملة لأوضاع كولية ، وعظمة لركن أساسي من أركان الحياة . شأنها
في ذلك شأن الصورة الزيتية على الحائط ، لو انصرفت على مشاهدتها
جرئية جرئية لاستنكرت بعض النقط السوداء المتناثرة فيها ، بينما لو
نظرت إليها نظرة متكاملة لمرعت أن الصورة بشر هذه النقط السوداء
لا تكاد تفهم لها غاية أو يعرف لها معنى .

أما الحائاة التي ليس مصلوحها الفرد نفسه ، وإنما يمر بها نتيجة
لا يرميه به المجتمع أو ما يصيبه به إلا أنا على حد التمييز الفلسفي ، فأمرها
هو كقول لي مشكلة الخير والشر من أساسها بصرف النظر عما تتعلق به
من مسائل الاختيار والجبر . ذلك أننا لو آمنا هنا بالحتمية أو الضرورة
فلن يؤدي هذا بنا إلا إلى امتحان فكرة الخير والشر مرة أخرى ، ولهذا
نحن نوجه اليهما مباشرة دون أن نخرج على الحرية ومعنى ارتباطها بالعمل
الأخلاقي . فنلاحظ من عدة جهات أن الضرر الواقع على الإنسان مصدره
إبرين : إما قوة خارجية ، وهذه تدخل فيها كل ما نجهل سببه ، ويمكن
أن يعرف عن طريق العلم الطبيعي ؛ وأما إنسان آخر وهذا ما يستمينا
الآن . فقلوا أن الضرر النازل يشخص يحقق رغبة سواء ويؤدي به إلى
تحصيل لغة لما كان هناك أي داع إلى وجوده ، اللهم إلا إذا حدث نتيجة
لفعل غير مقصود أو كان مرده إلى مرض نفسي . وفي كلتا الحالتين حدود
إلى نظرة في العلم الطبيعي تحت باب المصادفة أو الطية في الأولى ونعت
باب الدراسات التجريبية أو التحليلية ، في علم النفس ، في الثانية .
أما إذا كان قد أوصى التحصيل حاجة إلى نفس الغير فإيماننا بحق الغير
في الحياة المحيطة وفي الاستمتاع بكل ما يستطيع الحصول عليه من
أموال العيش في حدود القانون الوضعي من جهة ، وقانون المقاد للأصلح
من جهة أخرى ، فكيف نأخذ برفع المسئولية عن الغير ، وإن لم يرفع في
إزالة الإضرار المترتبة عليه .

(١) انظر : - دراسات استبدية : بقلم أفرية غارود ص ١٢٥ - ١٢٨ باريس سنة ١٩٢٦ -

فليس عجيباً بعد ذلك أن يصر الناس على أن يكون موضوعاً للشر ويحتضن الآلام احتضان الأم لوليدها ؛ قد يكون لهؤلاء مراجعهم الخاص أو قد يكون لهم رأى عميق بشأن الحق والخير والجمال في الحياة . ومع ذلك فأنسا لا نملك إلا الاعتصام بهم لأنهم هم وحدهم الأبطال - فالإنسان الذي يقدم على المكروه ، ويدفع بنفسه إلى الهلاك في سبيل نصرة قضية أو في سبيل تحقيق معنى من معاني الجمال ، وترجيح كفة الخير . هو وحده الذي يستحق أن يسمى بهذا الاسم ويدخل ضمن هذه الفئة لأنه هو وحده الذي يثبت تعالى الذات الإنسانية عن غريزة الحيوان العادي ويؤكد معنى المستقبل دائماً . ومن جهة ثانية يقرن الحرية بالمسؤولية ، فلا يتخلل في تقدير ما تواضع عليه الناس مع الاحتفاظ بحق التغيير والتبديل فيما يتعلق بأموره الخاصة . ومن ذلك نفهم كل ما للمساناة من دلالة في حياة الإنسان وفي كلياته الفرعية المستقبل .

٦ - الفلسفة الوجودية

كان جان فال الفيلسوف الفرنسي الماصر خارحاً من قهوة فلور في باريس حينما التقى به بعض الطلبة وسأله : بالتأكيد الأستاذ وجودي - فأجاب على التوا - واتجه في طريقه غير مبال بهؤلاء الشبان ومعاكساتهم المستمرة لجاعة المفكرين الأحرار - ولكنه لم يكن يأخذ مكانه المريح إلى جوار المدفأة في بيته حتى استعاد في ذاكرته ما مر به أثناء مقابلته لهؤلاء الشبان . وراح يتساءل عن السبب المباشر الذي دعاه لأن يجيب بالنفي حينما سئل هل هو وجودي أم لا ؟ إذ الواقع والمعروف أنه من المشايعة لهذه الفلسفة ومن المنتسبين إليها بأفكاره وكتابات بل ويعمد من أهم المؤرخين لها على نعتهم . فانتهى من تفكيره وتعليله إلى سبب قريب . فهو لم يملك الوقت لأعمال الذهن في احابته حينما قوبل فجأة بهذا السؤال ولكنه لا شعورياً كان يحس بالارتداد في الكلمات المنتهية بـ"الاء" المشددة دلالة على الانسحاب إلى جماعة بالذات أو مهلة معينة . فهذه الكلمات في رأيه تبدو تجميعاً مهماً . علم أنه وإن كان من الصحيح أن مثل هذه الكلمات تؤدي إلى شيء من هذا القبيل - أعني شيئاً من التحصيم والضموض - فما لا شك فيه أن هناك شيئاً آخر أعمق من هذا يتصل بأسس النظريات الخاصة بالفلاسفة الوجوديين أنفسهم . وهذا السبب قد غلب عن ذهن الأستاذ حينما ذهب في سلسلة تعليلاته على ذلك النحو - فالمعروف أن

الفلسفة الوجودية حينما قامت انما جاءت مناقضة مناقضة صريحة وعاملة في اتجاه مصاد لتلك الحركات الجماعية وتلك الفلسفات التي تدعو الى صلب الناس في قوالب معينة من ناحية الاعتقاد والتفكير وأسلوب الحياة ونوع السلوك . فهي فلسفة في وضع مقابل لكل حركة بصيغته ولكل مشروع جماعي ولكل طائفة تتخذ صروبا معينة لا تنمدها من القواعد والآراء . نعلم في حال قال عن نفسه تهمة الانتماء الى هذه الطائفة لم يكن ينفي عن نفسه الاتفاق مع الوجودية في الميل والهدف الفلسفي واما كان ينفي عن الفلسفة الوجودية ذاتها تهمة التشابه والتكرار في الأذواق والمشارب ويروج عنها صفة التعميم ويسرع منها كل ما من شبه ان يعطي امراها صفة الالتزام بأفكار حاسمة وباتساع الآراء التي ابتكرها رؤسها الطائفة وعضاؤها المجددون . لهذه الناحية - ناحية التفيد والالتزام والاممية - مغربة كل القرابة هي روح الفلسفة الوجودية ولا تعرفها بحال لأنها مسالة مرتبط بالأمور العامة المشتركة لدى اكثر الفلاسفة الوجوديين . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ليس هناك فلسفة وجودية ذات صيغ نهائية تقريرية او ذات طابع مذهبي doctrinal وانما هناك فلسفة وجودية بتقريبها من هالك من فلاسفة وجوديين .

ومن هذه الناحية يبدو الصعوبة في رسم خطة للكتابة عن تاريخ الوجودية سأل المذهب الأخرى . ولكنها صعوبة من نوع جديد في تاريخ الفلسفة لأنها لا ترتكن الى برعة حاسمة واضحة ولا تستند الى أشخاص محددين اتجاسمهم من اول الامر بل لم يكن اسمها معروفا على الاطلاق قبل اربعين سنة مع اوسع تقدير ممكن . ولذلك فان المشكلة المتصلة بتاريخ الفلسفة الوجودية مشكلة حديثة من نوعها وذات صعوبات لم تعرف في تاريخ الفكر المحدث . والصعوبة الأولى التي يجد أنفسنا حيالها هي تلك التي تنجم عن حقيقة أننا لا يمكننا تعريف لفظة الوجودية بطريقة مرضية . فكلمة وجود بالمعنى الفلسفي الذي تأخذه اليوم ، قد استعملت لأول مرة ، كما انها قد اكتسبت ، بواسطة كيركغار . ولكن أينكنا نسبة كيركجار ووجوديا ؟ انه لا يود أن يكون فيلسوفا ، ولا يود بالمرّة أن يكون فيلسوفا ذا مذهب محدد . وقد تكلم هيدجر في بعض دروسه ضد ما سماه بالوجودية وأكد بامبريز أن الوجودية هي موت لفلسفة الوجود . . الأمر الذي يجعلنا مسوقين الى قصر اللفظة على أولئك الناس يرمعون في قبولها ، وعلى هؤلاء الذين يمكننا تسميتهم مدرسة باريس الفلسفية مع سائري وصيغون في يونغوا وويلوونتي . ولكن هذا لا يعطينا تعريفا لللفظة . وتقوم صعوبة ثانية من هذا الزعم بأن الطريقة التي يتكلم بها الناس

عن الوجودية - التي يتكلم عنها العالم كله تعريفا - تكون جرما ماديصية
 هيدجر المجال غير المتسرع أي الموضوع الذي يصير الكلام فيه لتدبير ما يرمى
 الناس ولتدبير ما يشتركون في التحدث عنه . فالناس يحدون عن
 الوجودية ، وهذا قطعا ما كان هيدجر ، وكذلك مبادئه على الخصوص يود
 أن يتجنبه ما دام سوف يجر إلى أسئلة لا يمكنها أن تكون لو تعريفا الدقة
 والصدق موضوعات للنقاش . بل ينبغي أن تظل متروكة للأسفل الفردي
 المتعزل .

ومما - أي بعد ذكر الصعوبة التي تعوق إمكان تعريف الوجودية
 والصعوبة التي جعلت منها موضوع كلام في المجتمعات المتعددة - أمكن
 أن يأخذ تاريخ الوجودية مناسي شتى . فمن مؤرخيها من يرجع بأفكارها
 إلى القديس أوغسطين ومنهم من يرد بذورها إلى فلسفة سقراط وغيرهم
 كثيرون يلتصقون أصولها في مقطوعات شعرية نظمها بودلير أو رامبو .
 ولكننا على كل حال لسنا في حاجة إلى التدخل في هذه المسألة ما دامت
 لن نصينا كثيرا هنا بوصفها مشكلة لا يهم إلا في محاولة إيجاد التشابه
 بين الوجودية المعاصرة وغيرها من الفلسفات المعاصرة أما محاولة ضم
 معكرين بأسمائهم إلى هذه الفلسفة لمجرد ذكر بعض أفكارها والأيمان
 بشئ من نظرياتها فهي محاولة فاشلة تبعا لأنها تضطربنا إلى غير قليل من
 التصعب في احصاء الفكر وفي تصنيف الأنظار العقلية . كذلك يلزمنا
 باتباع هذه الحطة أن ندخل في دراستها عتدا لا حصر له من المفكرين
 ما دامت الوجودية عدوة لكل فكرة تنظيمية شاملة . فهذا سيؤدي إلى
 ضرورة النظر في كل واحد يؤمن ببعض أفكارها ما دامت لا ترتبط بشخص
 معين وما دامت لا تحاول ربط الآلاف للؤلؤة في المتفقين بسلاسل فكرية
 من أي نوع - فكل فرد من أفرادها له فلسفه الخاصة - ولما مع من أن
 توازن بينها وبين الأفكار التي تشابهها في مذهب الفلسفة جيمائيسع
 المعام بهذا عند وضع تاريخ دقيق لهذه الفلسفة الوجودية .

ومن هذا تظهر بوضوح عوامل الإشكال في الوجودية : فهي مشكلة
 من حيث هي مراحل وهي مشكلة من حيث الأقوام الذين ينتمون إليها
 وهي مشكلة من حيث الأفكار التي نحتص بها دون مساوها وليس هذا
 بالصعب على فلسفه هي نفسها وليفت مشكلة واجبة عن أزمة . هذه
 الإشكال والأزمات تنحصر في هذه الحياة الكسيفة التي انتهت إليها أوروبا
 والانهازات المتوالية على فرنسا بالذات ومعاونة الجيل الجديد من التشابه
 الأوربي لضروب من الحياة لم يكن من الممكن إلا يكون لها صدق في تفكيرهم
 والا تؤثر في مشاعرهم . والمراسل الفكرية القلقة التي مررنا

والخالات النخبية الفلقة التي حصص لها الشعوب المنفعة الحية خلال الحرب العالمية أزعجت الكثيرين من الشباب على أن يؤمنوا بالماضي ذلك الصيغة الزاجية وذات الطابع لتتطوّر وذات النظرة البعيدة عن التخيل والوهم والحالية من كل روحانية كاذبة .

هذه من ناحية ومن ناحية أخرى الفلسفة الوجودية بطبيعتها تميل إلى الروح الشعبية وتزعم متروا مالوفا في التعبير عن أفكارها أو بعبارة أصح هي فلسفة ديمقراطية بمعنى الكلمة لأنها تريد أن تدع للإنسان فرصة التفكير في نفسه والرجوع إلى ذاته والاحتكام إلى رأيه الخاص في كل مشكلة ترمي له وهي كل حكم يريد اتخاذه بشأن من الضئون . فمرد الإنسان إلى ذاته دائما في الفلسفة الوجودية . وبهذا كله تشجع أفكارها على الإنسان وتصبح موضوعا للنقاش والحديث الهادي في الغطار والتروم وفي التفتيات والمقاصي . والذي اعتقده أن شيوع الفكرة وذبوعها بين عدد كبير من الناس يكون على حساب طبيعتها الخاصة وعلى حساب قيمتها الفلسفية . وعلى الرغم من أن الثقافة عموما تستفيد من هذه الظاهرة فإن الفلسفة نفسها يصيبها شيء من الضعف والابتفال لهذا السبب . والفلسفة حين كانت لها لغتها الخاصة وتميزاتها التي لا يشاركها فيها غيرها من العلوم لم تفقد شيئا من قيمتها ولم ينتقص من قدرها تطفل أصحاب المواهب المحدودة والأدهان المكذوبة . أما اليوم وقد صاروا الفلسفة فلسفة شارع ومفهي وتروم ، أعني لما صارت محلا لاشتراك عدد كبير من الناس الذين لا يتعمقون بالقوى الفكرية الخاصة بالانفراد المنزليين ، فقدت غير قليل من قيمتها الفكرية ومن روعتها في التعلل والفترة . وهذه النقطة تقاضى ما سبق قوله فيما يتعلق بفهم رغبة كبار فلاسفة الوجودية شيوع مبادئها على نحو شعبي . غير أن الوجودية صادفت مراحل جديدة صد فترات نموها الأولى وتطلب ذلك من سائر خاصة تحرير فلسفته تصويرا خاصا ستحدث عنه فيما بعد .

عنه الروح ليست غريبة عن الوجودية كل العراية ولستطيع أن نجد فيها ريب الوجودية وشائج عدة خصوصا كما تمثلت لدى هيجل فيلسوف المائسة والذي ينشئه فيلسوف البطولة المردية . فالفرس من الحضارة لدى نيتشه هو ابراز البقرى فهنا المبقرى العظيم هو وحده الذي يعطي معنى للحياة . أما الذين يقولون بالسعادة لا كبر عند مسكن منهم وهم واحسون . فضلا عن أنهم يصعدون عن صعب ويأخذون بمنحهم نتيجة لاستغاثهم على أنفسهم . والحياة الإنسانية عامة بل وخيعة من حلة

وجوه . وهذا الفكر الذي نحسه في مواجهتنا للحياة وفي شعورنا بمعنى الوجود انما ينشأ عن ان الله قد مات كما اعلى زرادشت على لسان بيتشه . ومن ثم صار الانسان انسانا فحسب اعنى محكوما عليه بالموت وبالتزول الى نوع من الميصر العايب الذي لا معنى له . فالنهاية المقدرة للعالم هي ظهور السبرمان أى الانسان الممتاز ولكن ما هي النهاية المقدرة على هذا الانسان ؟ هل هي الحياة ؟ ان الحياة هي حياة موت . هي زيد طاف فوق بحر من اللاعقلية ١٠٠ اذن للحياة لا معنى لها وكذلك العالم وكذلك الانسان . والانسان النيتشى قريب القسبة الى حد كبير من الانسان الهيدجرى الذى هو دائما في قبضة الموت . فالنوت كما يقول هيدجر نوع من الوجود الذى يسيطر على الانسان منذ مولده . والموت الذى هو موت فحسب يؤكد اللاعقلية والانسان الذى هو انسان فقط يمثل شخصية في حاشية لا يمكن اصلاح شأنها أو إعادة تمثيلها على نحو آخر .

ويستار هيدجر كما امتاز ميتسه بروح الحادية ربعلعه فارعة من المغمضون الدينى وايمان بالعبث الطاهر في كل حركة من حركات هذا الكون . وعنده أن هذا هو السبب في تولد القلق في نفس الانسان . وليس القلق خوفا لأنه اعم منه وأوسع دائرة . فالخوف متعدد بالاشياء معينة أما القلق فلا يمكن أن يعرف له موضوع يتعلق به أو معنى يتوقف عليه . وبينما يكون الخوف تمينا نجد القلق لا تمينا خالصا . ولذا كان موضوع القلق هو العدم نفسه أعنى ما ليس موجودا . ومن هنا يقول هيدجر : « ان القلق يكشف عن العلم » . واذا كان العقل لا يستطيع أن يتقدم في هذا السبيل لينبئنا عن شيء أو ليقرر أمرا فلا مندوحة عن استعمال الشعور فهو وحده الذى يعتمد على تبليغنا أشياء كثيرا ما نفتقدها بين المحالات الوجدانية - هالشعور قادر على الاستمرار حيثما تنقطع سلسلة الاستدلال العقل والمقارنة الفلسفية الخالصة . والمخالب الأسيان أو اللون القاتم الذى اكتشفه هيدجر في الوجود انما جاء من هذه الناحية . فهو يفكر عن طريق الوجدان في العلم وبالتالى يفقد شيئا الى جانب البعد الطاهر . هذا الشيء بسبب له حسرة ويثير في نفسه شعرا . . . ومن ذا يفكر في العلم في الموت فيما ليس موجودا ولا يأنف ولا نحرع ولا نشعر بالقلق ؟ فلسفة هيدجر اذا عظيمة حزينة ضاحية في تلك المرحلة بالدات ومن هذه الناحية .

ولقد اتهم هيدجر من خصوم الوجودية ومن الشيوعيين خصوصا بأنه كان مؤيدا للنشازية الهتلرية . وهناك مشكلة أثبت كثيرا فاما بحسن بقيمة فلسفته وهل هي حيلة هتلرية لاشاعة البأس وبث روح

القلق من رهوس الفرنسيين أثناء الحرب الأخيرة وبهذا ، كذلك اهتمت
الوجودية بأنها فلسفة اليأس من ناحية وبألمها صسفة التشاؤم من ناحية
أخرى . وهذا كله بسبب هيدجر خصوصا . والواقع أن المنصر الأساسي
الذي تقوم عليه الدكتاتوريات والنظم الفاشية هو التصور التشاؤمي
للطبيعة الإنسانية . ومن ذلك يمكن أن توجد عناصر مشتركة في
الفلسفة هيدجر في السياسة التي ابتدعها النازية وقام على أثرها
الحركة الهتلرية الأخيرة .

وهناك من يرى للدفاع عن هيدجر فقرو أنه ليس هناك حتم ومسر
في الطبيعة الإنسانية وليس الإنسان صاحب سيول وأهواء واحدة ثابتة
دائما . حقا يقول هيدجر بالحقيقة الإنسانية ولكنه كذلك يعزو السوء
بين الطبائع المختلفة . فالتشاؤم الهيدجرى من برع غير التشاؤم الذي
قامت عليه النازية ما دام يستند في أن قيمة الإنسان اتصا تتركز في
مسيرته للسوق الذي يكون فيه . وهذا يخالف بصورة قاطعة ما يؤمن به
الفاشيستي فهذا الأخير حاد وصارم دائما وبذلك تأخذ الدولة والوطية
والحروب لديه صورا واحدة ذات صبغة مطلقة لا تقبل التعديل ولا تخضع
لأي مؤثرات وتتماز بكونها هي هي . ونمزج هذه النظم الأخيرة إلى حجب
للمشهور بالموت على حد تعبير ميرلوبرتي (١) .

وهناك دناح آخر يمكن أن نسوقه يصعد التفرقة بين هيدجر وبين
روح الفاشية من ناحية فهم كل للتاريخ . فإن ما يقال عن فكرة هيدجر
عن التاريخ يبعد عن ذهننا تماما أنه يعلى نفس ما يعلنه أصحاب الفهم
الفاشيستي أعني قولهم بأن التاريخ من خلق الأفراد المتأخرين . ولا يمكن
أن نصدق أنه يرضى عن الفصل التقليدي بالطريقة التي اتبناها هيجل
بين ذات التاريخ Le Sujet de l'Histoire أو ما يمكن أن نسميه بالفرد
المتأخر أو أصحاب المهام أو الموجهين . الخ . وبين موضوع التاريخ
L'Objet de l'Histoire أي القطيع من السياس أو الدماء الذي
لا يستحقون مجرد التصحية بللواطنين وهؤلاء يهتمون بأنهم يحققون
أغراض غيرهم وألهم يقومون بالخدمة في أصل كمشابة المقادير التي ليست
مالكا لهم وليسوا قائلين في الوقت نفسه على فهمها . وهيدجر في
الواقع يعرف الإنسان الذي يشارك غيره الوجود أو الذي يحيا في وجود
مشترك L'Être en commun بأنه القدرة على السماع تأكيد حرية الغير

(١) ميرلوبرتي الوجودية في فلسفه حقل - مقال في كتابه عن الحس واللاوعي وله
تطليل حرم لهذه النقطه باللات .

والساح للعبر بان يكون ما يكون . وهنا يبدو لنا بوضوح انه بالنسبة الى هيجل كما كان الأمر بالنسبة الى الشاب هيجل حينما كتب ظاهرة الفكر (١) . ينبغي ان تكون المشكلة الرئيسية للانسان في المجتمع والمعنى الحقيقي للتاريخ هو امكن معرفة الانسان للانسان . ولم يبدى هيجل كيف يتم عند المعرفة والأساليب التي يمكن ان تتبع كيما تتحقق ومع هذا فانه في هذا التمييز ما يكفي لاستبعاد الدلالة المعنوية التي تقوم عليها الاسس الفاشية والنظريات الخاصة بكل من هيجل وماركس . ولا نسي في النهاية ان الفاشية لها موقفها الخاص بالنسبة الى الانسان فلعل هذا هو الذي جعل الأمر يختلط على من كتبوا عن الوجودية متشتتة في أمتع فلامنتها هيجل . وهو الآخر له نظره في الانسان ولكن شأن يبي كل من الظرفيين وبين كل من الموقفين . وهيجل لم يحجب الموت لأنه أكثر الفلاسفة كلاما عن الموت وبالتالي عن السعل .

ولا حاجة بنا الى الاطالة في هذا الجانب ويكفي ان نقول عن هيجل هنا اننا لو عدنا وقارنا بينه وبين كيركجار لوحدها متفقين في حلة من النواحي خصوصا بالنسبة الى النص الاساسية .

والحق ان الوجودية حينما جاءت انما كانت تسعى الى معارضة المفكرات الكلية التقليدية التي سبته ما رآه في الفلسفة مسبوكة عند اسبنوزا او هيجل . والفلسفة لدى افلاطون هي البحث عن الماهية نظرا لان الماهية ثابتة وبعدها امبينودوا ان يرضى عقله بحياة ابدية طوبية وهيجل يفتش عن دلالة الفكرة التي ترمز نفسها على التاريخ . وعلى العموم فكل من الفلسفة القديمة او اعلمهم يرد ان بعد حقيقة كلية لها قيمتها في كل الازمان وان يسلم على الصيرورة المؤقتة . فهو بالاجمال يعمل ويعتقد انه يعمل وفق العقل الخالص وعقله وحده بالذات . وآخر الفلسفة من هذا الطراز كما يبدو هو هيجل . وهو نفسه الذي بذل هذا المجهود لفهم العالم عن طريق العقل الى أقصى درجة ممكنة - حتى المواطن عند لا نسي لها ان لم تكن تتم عن تكرار وحتى الشخصية لا قيمة لها الا لأنها تأخذ مكانا في تاريخ وهي دولة أي قيمتها في انها تأخذ مكانا في الفكرة الكلية حين تعرض نفسها في التاريخ .

وكان لكيركجار الفضل الأكبر في عدم هذه الروح العقلية البهتة لدى هيجل وغيره . فهو يعارض البحث عن الموضوعية التي يجده عند

(١) بخصوص مراحل حله حمل الفكرة نفس بحث . الوجودية عند هيجل . من كتاب موريس ميرلوبولتيا عن الفهم والفلسفة .

هيجل في صورته تلك ومؤكد أنه أدرك وجوداً حقيقياً في طريق الأهداف
الإنسانية ولهم ما في كبريائهم ما هو رفضه أن يعد جزءاً من كل
أو أن يعد لحظة بسيطة في جملة قواعد المصالح . إذ اعتبر هذا تعميماً
لوجوده . وكتب في هذا المعنى يقول : يمكن القول بأنني لحظته الفردية
ولكنني أرفض أن أكون لحظة ضمن نظام شامل . وكانت النتيجة أن وضع
الفكر الذاتي معارضا به الفكر الموضوعي في الفلسفات السابقة عليه أو
بمعنى أصح أعطى القيمة الكبرى في التفكير للوجود الفردي واستخلص
النفس الإنسانية من الرغام الذي اتعبت فيه تلك الآماد الطويلة . وإذا
كانت المعرفة قد اختلفت مصادرهما بين الناس فإن هذا من شأنه فحسب
أن يفسد عليهم معنى كل شيء يستمعرونه في الحياة اللهم إلا قبل
الوجود *Existence* فهو وحده الذي يبقى دائماً هو هو وهو نقطة التلاقى
بين الأقسام من كافة الأنواع .

ومن هذه الناحية يبدأ فكرة الوجودية في أساسها الصحيح .
فأصحاب النزعة الوجودية بنحائها الإنساني اليوم يميلون إلى الانطواء على
أنفسهم ويقومون بالبحث في أعماق وجودهم الحاس بهم وحدهم كيما
يرتفعوا منه لا إلى تحقيق ذاتهم فحسب بل وأيضاً إلى الحصول على
صروب من المعرفة الحية التي تتعلق بالوجود الشر وقد تمثل في الفوات
المنعزلة والمفوض الفردية . وذلك لأنهم هموا الفلسفة فهماً حديداً .
هالفيلسوف كما يقول بقولاً بديهي لا يمكن أن يبنى في الفراغ ومتابعة
الفلسفة أو السير في ركابها لا يمكن أن يفصل الإنسان ويباعد بينه وبين
الوجود لسببين . فبما أن يستنبط المعرفة من الوجود وحسب أولاً ولا
يمكن ثانياً في حالة ما يستصعب ذاته وينفض عنها أحوال التقاليد والمؤثرات
السائدة أن يضع وجوده الحاس جانباً أيضاً بل يبقى هذا الوجود كل
شيء بالنسبة إليه . ولذلك لا بد من أن ييسحت الفيلسوف عن المعرفة
الصحيحة في أعماق نفسه .

وحده النقطة الأولى هي التي تفسر لنا معنى الوجودية فكما أن
الفلاسفة القدماء كانوا يسمون دائماً باسم الشيء الذي يضعونه وصفاً عاماً
على كل شيء سواء فذلك اليوم بالنسبة للوجوديين . فنحن نقول مثلاً
هناك فلاسفة عقليون وهؤلاء هم الذين يصنعون العقل فوق كل قيمة
فلسفية أخرى ويقول هناك فلاسفة وضميرون وهؤلاء هم الذين يتحنون
موقفاً لا يضرب الواقع ولا يفسد معناه بل ولا يخرجون عادة عن حدوده .
كذلك الروحيون يزعمون نزعة روحياً والطبيعيون يفسرون كل شيء

يأتين من الطبيعه والماديون لا يفهمون شيئا قدر يفهمهم للسادة .
أقول كما ان هذا يحدث دائما بالنسبة الى المذاهب الفلسفية فقد نسبت
الوجودية بهذا الاسم نسبة الى القيمة الاولى التي يبدون فيها والحقيقة
العليا التي يضمونها فوق كل حقيقة الا وهي الوجودية . نورة الحياة
على الفكر . - نورة الوجود على العقل . - نورة الوجدان على المنطق الطلي
الجاني .

وذلك لان كل فلسفة قديمة انما حاولت ان تباعه بينما وبني الوجود
بالمعنى الصحيح او وضعت حدا فاصلا بين معاني العقل ومعاني الحياة اما
الوجودية فشاعت أخيرا ان تخلص الانسان من هذا الموقف المزيف وان
تجعل مني وجودا يريد ان يتطلع الى وجود . فتلقى بذلك الفوارق وتمحي
الفواصل وتسرى على كل من الوجودية اي وجودي ووجود العالم الخارجي
قوانين واحدة اذا ما كان من الممكن مسح قوانين . فمن ناحية الفلسفة
يكون موقفى سديا اذا أدركت معنى الوجود بحق واتخذته نقطة بدء .
ومن ناحية العلم ايضا لا يقل موقفى سلامة . لان أهم ميزة للوجود انه
فردى وما هو فردى لا يمكن أن يكون موضوع علم وان كان يصحح من
ناحية أخرى أن يكون موضوع معرفة . فالفيلسوف يتنقذ المعرفة ولا
ينحصر في نطاق العلم . فهو لا يريد أن يقف باحثا لوحدة نظر واحدة او
متعلنا جالبا منفردا مهما كانت قيمته العلمية أو حقيقته الحقيقية أو اغراضه
بالحكم الواقعي . والعلم يحسه من هذه المشكلة في مشكلة لان العلم في
الوقت الذي يفكر فيه على الفردية أن يكون تجاربه علمية او موضوع نظر .
العلم يحاول أن يكون عاما وفي هذا التعميم ما فيه من افساد لدراسه
الجزئية . ولذلك فان العلم الذي يقول دائما انه ينظر في مباحث جزئية
تتعلق بهذا الشيء أو ذاك أي بهذه الشجرة وهذا الباب يخرج غير مأسوف
عليه الى دائرة التصميمات والتجريدات الفارغة حيث يبقى دائما تحت
وحدة موضوعات واحدة هي التي يمكن نقلها الى الغير . ولا مانع من أن
تكون هذه الموضوعات صحيحة وقيمة ولكنها ووا أسفاه ليست كل شيء .
والفيلسوف مضطر بالتالي أن يعمل ذهنه في أشياء أخرى وأن يصحح في
تقديره مسائل غيرها كيدا بقلب على الوجود أي أن يمزج المعرفة بالوجود
ولا يهمل أن تكون محولة أو هائلة من جانب العلم . واذا كانت الوجودية
قد أغرقت في الجانب الادبي وتحولت في النهاية الى مجموعة من القصص
والروايات فذلك لان الجانب الادبي هو وحدة التي يملك التعبير عن
الفردية الانسانية . - هذه التي لا تتكرر ولا يمكن أن تصمد موضوعا علميا
ينقل منها الى الغير . بل هذه النواة الحقيقية لكل جماعية .

والوحدية اذ تنف وجها لوجه أمام العلم ليست تفعل هذا من أجل أن يفرق في الخيال اذ هي مع هذا خصوصا كما تمتلئ لدى سارتر وهيدجر فلسفة الوجود أي لا تعرف غير الوجود وبالتالي لا يمكن أن تكون حارجة عن الحدود الطبيعية المادية . فهي ليست فلسفة تطليق وروحانية الا من حيث طبيعة التجارب الفردية اما في مجموعها فهي فلسفة مادية مفرقة في الواقع لا تتعدى نطاق الوجود . وقد لاحظت الوجودية في النهاية أن الانسان قد تهادى وتقدم تقديما ملموسا في علوم الطبيعة والكيمياء وعلوم التشريح والفسيولوجيا أما علوم الانسان أي العلوم التي تخص بالوجود الفردي فقد بقيت متأخرة بصورة عجيبة ولا بد من إعادة النظر في هذه العلوم كيما توازي على الأقل ذلك التقدم الطاهر في علوم الفيزياء .

وهذا كله من الممكن أن يحصل بشرط وضع مقولة الوجود فوق كل ماعداها . وهذا ظاهر بوضوح من حكمهم على الوجود بأنه سابق حتى على الماهية . فلا يمكن بالنسبة الى وجود العالم أن يكون قد سبقه تصميم على الخلق أي أن تكون هناك فكرة أريد تحقيقها بهذا الوجود . لأن هذه الماهيات انما هي من صنعنا نحن بعد الوجود . فوجود الماهيات هو وجود الامكان والامكان لا يتسمى الا اذا كان الوجود لانه ان لم يوجد كان ممسحا خالصا . الممكن لا معنى له بعير الوجود لانه ان تلاه عدم لم يكن ممكنا . وهذا هو الغالب على طبيعة الامكان لانه أشبه بالعدم منه بالوجود ولولا أن الوجودية تضع العلم حنيا الى حسب مع الوجود أولا وتضع حقيقة الزمان فوق كل حقيقة حينما تقرنها بالزمان ثانيا لما استطاعت الفلسفة أن تجعل لهذا الامكان أي قيمة .

فالوجود والماهية هما من التمييزات أو هما من المبادئ الميتافيزيقية التي خلفها لنا علم الوجود . ولا خير في أن نتحدث عن ماهية ووجود الا اذا احتطنا دائما فنفهم الوجود على أنه سابق للماهية . فلما أنظر مثلا في طائفة من الزهر الموجود كيما استخلص ماهية الزهرة . فالماهية لا تقتضي سوى موحودات تتحقق فيها ، ولا تصير حقيقة الا بفضل هذه الموجودات . وطريقتنا في الكلام قد يكون لها دلالة من هذه الناحية فحين أقول : ه أنا انسان ه اؤكد وجودي أولا فاني انساني ثم بعد هذا أضغ الماهية كقيمة .

ففي مسألة الدراسة العقلية الموضوعية لدى هيجل ثار كيركيجار وجعل الوجود الذاتي أصلا لكل بحث ولكل فلسفة . كذلك كان هيجل ينظر الى الفصل بين العقل والوجود بين الانسان والعالم على أنه شيء طبيعي

ومعتول جدا أما كيركيجار معه حصل الوجود وجودين وجود ذات ووجود موضوع وان الانسان وجود قبل كل شيء وانه لا يد أن يلتفت الى هذه الحقيقة ان شاء أن يتخذ من الحياة سندا وان يجعل فلسفته مبنية بدعوى الوفرة والمسي والقوة بفضل انعكاسها على الوجود .

فالوجود في مقابل العقل والمات في مقابل الموضوع في الفلسفة القديمة ونقول الآن أن العالم عند هيجل هو النمو المحتوم للفكرة الأولية، وليست الحرية سوى الضرورة المدركة . أما لدى كيركيجار فهناك على العكس ، امكانيات حقيقية وكل فلسفة تنكر الامكانيات هي الفلسفة التي تضغط علينا والتي تسوقنا الى نوع من الجحيم (الاحسان والانكسار) ومن ثم فالوجودية في المقطة الثالثة تضع الحرية في مقابل الضرورة في الفلسفة القديمة . والحرية الوجودية انما تأتي من ثلاثة أمور أقصد أن عناصرها تترك من أولا فكرة العدم بالنسبة للفوضى وفكرة الامكان بالنسبة للمستقبل . هذا ثانيا وثالثا فكرة الزمان بالنسبة للوجود . اما عن فكرة العدم بالنسبة للماضي فالمفروض دائما أن لاسان تاريخ أي أن الانسان مجرد فكرة تاريخية أما الكائن المضمون المائل أمامي فلا قيمة له على الاطلاق . فالوجود دائما في الماضي وليس الانسان المائل شيئا ان لم يكن قد وجد في الماضي . والكيثونة بالنسبة الى هي كيثونة تاريخية كما قالها هيجل . ومن هنا ادخلت تعديلات على الكوجيوا الديكارتية . غسارتر يقترح انه لا بد أن يأخذ هذه الصورة : « انا أفكر فأنا اذا كنت موجودا » . ومن هنا لا يمكن أن يقول الانسان انا موجود وانما لا بد له دائما أن يذهب الى القول . لقد كنت موجودا . ومقدر الفرق بين فعل الكيثونة في جسمتي « انا أكون » ، « انا كنت » ، « كليتس بأن يربط الاختلاف المعنوي الشاسع بين كل حسينا يؤدي الأمر بالنسبة الى الوجود ذاته . فالحكم بالوجود في الماضي مهم منه بوا معنى التاريخ . ويصير التاريخ وحده علم الوجود بحيث انما كلما أردنا الوجود حققناه في التاريخ ومن هنا نلاحظ عند الكثيرين من الناس أنهم لا يهتمون سعة ولا ألم ولا تتمثل عواطفهم انشاء مباشرتهم للتحرية ومخائلاتهم للحياة التي يحولونها وبمجرد ما تصبح تاريخا يحكي وقصة تروى حققت له عواطفه وتمتت له احساساته وحلقت بالضغط كل شروط الحياة من تأخر ومن ابتداء الملامح بل ويحصل كثيرا ذلك تحامل الفصل الذي تشارفه في ساعة وقوعه لا كما هو في حد ذاته وانما كما يمكن أن يفرض ديروى وقد عبر مبلوبونشي عن

هذه الحقيقة يقول ان الانسان يجلس في مؤخرة قططار سريع (١) وعن
 الناس من يصرح بالآلم ويسر بالفكرة لانه سيوجد فيها مجالاً لتحقيق ذاته
 وبأكبر وجوده عن طريق التاريخ الذي هو وحده الوجود . أما الآن وهو
 الذي يؤديه معنى فعل الكيسوة في الحاضر فليس من الوجود في شيء أولاً
 لانه يتشكل حسب الإرادة في وقت معين فانت تتعلم الفعل وكأنك حائل
 وتظن بهذا أنك نصبت بينما اذا فانت هذه اللحظة وعرفت بك صار هذا
 الحب والهرل الذي يديه وقتاً من الاوقات وجزءاً من وجودك ومن هنا
 يبدو لنا أحياناً أننا لا نصدق واقعة ما من الوقائع في وقت ما حتى اذا
 ما مضى على هذه الواقعة زمن صارت حقيقة راسخة في ذهنك . ولعل أول
 تعبير على هذا هو الاساطير القديمة فيما يتعلق بالابطال اذ كان الناس
 لا يصدقون ان فلاناً ، هذا الانسان الحيار او هذه الشخصية العلة في
 نوعها ، قد مات . ومن هنا يقولون بدوامه ويقاله في اشكال رمزية
 تخيلوها على أسماء مختلفة . كذلك الوجود الحاضر من ناحية لانية يقتضي
 اعدام الماضي ومن هنا يمثل في الوجود فعل هادم او نفي معلوم له قيمة
 وجودية كبيرة . ولا يمكن ان اقرر وجودي الحاضر ان لم أنتج جانباً وجودي
 الماضي . فهناك عملية اعدام نفسي دائماً يقوم بها الانسان من أجل اعداد
 نفسه للحظة الوجودية التي يحياها . ومن هنا يتدخل العلم تدخلاً حاسماً
 في فكرة الحرية فهو يمهّد من أجل الحرية ولولاه لما كان هناك معنى
 للحرية . ليس هذا فحسب بل ان العلم من شأنه دائماً أن يجعل الانسان
 في خطر وهذا الخطر ليس بسيطاً أو ليس شعوراً عميقاً وبالتالي يدفع
 الانسان الى ان يكون دائماً قريباً من ذاته متحمساً لها في اصغر شئونها .
 وكلما كان شعور الانسان بالموت أقوى كان انداؤه للحرية أوسع .
 وسيتساءل البعض ما هي الصلة بين الخطر والحرية ؟ فاقول . ان الانسان
 الغري المناز هو الذي يتخطى القيود والمقبات . وبالضبط على هذا النحو
 نفهم الصلة بين الخطر والحرية ؟ فكلما زادت درجة الخوف لدى الانسان
 والاحساس بالمسئولية كان اقرب الى مباشرة الحياة ومزاولة اموره التي
 تدل على قوته وامتيازه . فكلما زاد الخطر كانت درجة الحرية ارفع
 لأن الحرية لا معنى لها الا بلاه الموانق وكلما انقضت عن هذه الموانق
 بالوسائل المروفة وال معنى الحرية من راسك .

بالضبط شأن التلميذ بطل طول العمام فغير احساس بالخطر في

الاستعداد وعندما يبدأ في المداكره فعلا ويجد نفسه أعلم متاعب الدراسة
يشعر بالخطر في الامتحان .

يتلخص هذا كله في انه لما كان الوجود الواعي يقضى الشعور
بالموت ولما كان الشعور بالموت هو السبب في الخطر والقلق ولما كان الخطر
والقلق من عواقب العمل وكان العمل أو الفعل هو أكبر دافع الى الاعداد
وكان المصم أبرد بمجرع عن الرجوع الى النفس ومعالجة الشعور بغير
استناد الى ماضى أو تاريخ وكانت هذه نفسها هي هي الحرية فان الوجود
بكل بساطة مرادف ل معنى الحرية . ففي هذا الموقف بالذات، موقف مراجعة
الذات، أكون وحدي مستولا عن عملي ولا أحاول اكتشاف أعذار ومبررات .
فحريتي من هذه الناحية هي العزلة في عالم أو وسط غريب عنى يستحيل
فيه أى رباط . والحرية بهذا المعنى هي المبراة على الربط من جديد .
ومن كلام سارتر : « اننا لم نكن قط أحرارا » الا في عهد الاحتلال الالمانى
فقد فقدنا كل حقوقنا بما فيها حق الكلام . وكانوا يرضوننا وجها لوجه
كل يوم ووجب علينا السكوت وحكموا علينا بالنفي كتلا كتلا كالسعال
بوصفنا معتقلين سياسيين . وكما نجد في كل مكان على الموائط وفي
الصحف وعلى الشاشة تلك السحنة الشيطانية الكالحة التي شاء المحتلون
ان يطلونا بها فكرة عن أنفسنا . فبسبب كل هذا كنا أحرارا (١)

هذه هي دلالة الحرية بالنسبة الى الماضى وتبقى أن نرى كيف تتوقف
على الامكان . وبصراحة وبإيجاز أيضا أقول انه لا معنى للحرية بغير
الامكان . والامكان من جهة أخرى عدم ولكنه يختلف عن المصم في انه
يمكن أن يوجد اذا شئت أنا . فالامكان زمني ولا يمكن أن يوجد في غير
الزمن ولهذا يكفي أن أنتظر الزمن لأتوقع حصول امكانية وقوعها بالفعل .

٧ - معنى الفلسفة الوجودية ؟

شغلت الوجودية الازمان وحرى اسمها على الاقلام والألسن واختلف
الناس في امرها اختلافا كبيرا بين محبذ لها ومعتد بها . وحولاء يتلقون
أخبارها ويتفكرون الانباء عنها بمارغ الصبر . فيجدون يوما من ينهب الى
باريس ليمود بعد ذلك فيقول عن مشايخها انهم فلاسفة الاندية والمفاهي

(١) روبرت كامبير سارتر Sartre-Par Robert Campbell ص ٩٠ وراجع أيضا
جمهورية المصم من تأليف سارتر .

(والمواصفات) • وينظرون فإذا بأديب كبير من أدبائنا المنعولين يحصل صاعداً خطيراً مؤداه أن الأستاذ الجليل أندريه لالند قد حكم عليها أمامه بأنها فلسفة العلم • فصلا عن أن الجرائد المصرية والاجنبية قد أحلت تنشر عنها أخباراً متصلة الحلقات - مصره تقول إن الشيوعيين قد صادروا كتاباً من كتب جان بول سارتر - الفيلسوف الوجودي المعروف - في معظم المناطق الاوربية الخاصة لحكمهم • ومرة يأتي خبر بأن البابا قد أصدر قراراً بتحريم كتب سارتر لخروجها عما توحى به الشرائع وما تنص عليه الكتب المقدسة • وفي مرة ثالثة يأتي خبر من أمباتيا يصف البوليس هناك وهو يطارد الوجوديين كما يطارد المهرجين والحارجيين على القابون • فهذه الأنباء المتواترة من شأنها أن تزعج القارئين بشئون الثقافة والأدب في مصر والد تدفعهم الى إثارة موضوعها من حين الى حين •

ولكن احداً عندما لم يناقش هذه الفلسفة مناقشة عادلة صريحة ، أو قل ان احداً عندما لم يحاول أن يفهم المسألة فهما يؤلفه لان يقف منها موقف المؤيد أو المعارض - فما زالت الوجودية حديثة عهد بالنسبة الى كثير من الذين يفكرون عندما ولم تزل موضوعاتها غريبة عن عقولنا ولم تزل روحها غريبة عن مشاعرنا • ويمكن أن ننسحب الى حد القول بأن هذه الفلسفة قد جاءت نتيجة لروح عامة أو لحركة معينة في الفكر الاوربي •

والحق انها لم تصادف هذا الموقف لدينا فحسب • وانما وجدت كثيراً من المعارضة ومن النقد في معظم المجلات والمصحف الانجليزية والأمريكية • وأعرب من هنا كله وأدعى منه الى الدهشة والتعجب أن انتصارها أنفسهم والمساكين لها ماكارهم وكتبهم ليسوا راضين عنها كل الرضا وانهم لا يوافقون على مستها اليهم •

وأصل الاشكال في هذه الفلسفة هو انها تتطلب روحاً معينة لدى من يؤمن بها ويتعصب لها ، وتقتضى أن يكون في نفس الانسان سمات خاصة من أجل أن يصير واحداً من المعجيين بها • فليس كل انسان بقادر على أن نجد فلسفة الوجود علمه موافقة ورضاً وأن يقدم على قراءتها بنفسه مطاوعة ، فان الكثير من النزعات الاجتماعية والثربوية وهي الاكبر تأثيراً في نفوس الناس - لا تتلاءم مع الوجودية في أفكارها وسيولها • كذلك يلاحظ أن الفلسفة الوجودية أميل الى الادب والفن منها الى العلم والحقائق المعروفة • ومن هنا كانت تحول دائماً على الفنون وعلى الاحساس أكثر مما تعمل على المعرفة الاصولية المستندة الى خبرة عملية واتجاه نفسي •

وهذا أسباب موضوعية حاصلة تدفع بالناس الى كراهة هذا النوع الجديد من التفكير : فقد اسعد فلاسفة الوجود الى الناية بظاهرة الموت صلا وتصويرها ، والكلام عن الشعور بالغياب ، والاعتناء بمسألة العلم وبقيدها على ما عداها وتحليل المواقف المعينة التي يوجد فيها المرء ويحتاج من أجل المرور بها الى تجربة وجدانية من طراز فريد . فمن ناحية الموضوعات التي تدرسها الفلسفة الوجودية نجد أنفسنا بازاء حطة من الأفكار الغريبة التي ان لم تكن جديدة بالمرء فهي بعض التحليلات والتفصيلات ما يشعرك بأنك تجاه شي . ثم يقع من قبل في دائرة البحث أو في مجال التفسير والتلخيص .

والوجودية بعد هذا كله ليست الحادية على طول الخط ، وأما فيها خريق مؤمن يستهوى بكتابات كثيرين ممن يريدون اتباع دعوتهم الصوفية بتحليل المتاعر الدينية والسلوك في طريق الروح . فكيف كجار وبردياقف وعارسل يأخذون حابيا ميبيا في التفكير الوجودي ويسيرون على نمط حاسي يجعلنا نطلق عليهم اسم السقي الايماني ونردهم قسما واحدا .

فهذه كلها من المسائل التي توضح لنا السبب المباشر في أن الكثيرين من الاديان والمفكرين لم تعجبهم فلسفة الوجود ، ووقفوا على أصل الداء في كراهية الناس لهذا النوع من التحليل العقل ولكننا نشو شك لا نقنع اليأس ، ولا نلصق على مراعاة عدم الأفكار مراجعة الانسان المستول على رأيه ، ولا توقفه عن قراءة ما ينتجه فلاسفتهم من الكتب والمقالات والبحوث .

فالفلسفة الوجودية اما حانت كرد فعل لطغيان التفكير المذهبي على عقول الناس وازادت أن ترفع عن كاهل الفكر البشري هذه الاثقال التي تركتها احقاب من الفلسفة التجريدية . وبالإضافة الى هذا كله غرت من اتجاه التفكير واستمدلت بالموضوعات القديمة يحرقها ما يمد داخلها في نطاق التحليل العادي وبطبيعة الحال استقطبت من حسابها في هذه العملية مجموعة من الأفكار البالية التي كان ميستحيل على الانسان أن يجد لها مصيرا معقولا وان ظل يتأملها اجيالا بعد اجيال . وذلك كله بحكم حروجه عن نطاق البحث الفلسفي ، ومن باب أولى عن نطاق البحث العلمي . فهي مسائل مصقة ليس يتأتى الفصل فيها لطائفة من الرايين دون غيرها ويستحيل أن تحضخ لمناقشة سليمة معقولة . ولذلك مسار الموضوع الاساسي بالمسبة اليها هو الانسان ، وعدنا من جديد محس امام مفكرينا

بأن الوجود في حد ذاته مشكلة على نحو ما أعلنها شكسبير على لسان
صاعلت في يوم ضئ .

وفي الفلسفة الوجودية نزعة ميتافيزيقية أصيلة . ولكن لابد من
أن نراعي دائما فيما يتعلق بهذه الميتافيزيقا أنها ليست مثل غيرها ، وأنها
تتعدد بصفات خاصة ومعالم ذاتية هي وليدة التيار الفكري السائد بعد
الانحلال الحساسى الأخير في الغرب . وتتبدى مظاهر الانحلال في تلك
الحياة القلقة ، والانهزاعات المتوالية على فرنسا وألمانيا والدويلات المجاورة
لها بالذات ، ومعاناة الجيل الجديد من التساب الأوربي لألوان من العيش
ولضروب من الحياة لم ياقوها من قبل . فالمراحل الفكرية القلقة التي
مرت بهم ، والحالات النفسية التي خضعت لها ضروب الغرب المثقفة الحية
كأن لها أكبر الأثر في مساعر التساق وآرائهم ، وكانت النتيجة أن آمنوا
بالمفاسد ذات الصفة الزاوية ، وذات الطابع الصريح ، وذات الميل
المتطرف . وبعد هذا كله - أو قبل هذا كله - أبعدتهم كل البعد عن
فلسفات الخيال والوهم .

ومن هنا كانت الميتافيزيقا عندهم غير متعلقة بشيء خارج الوجود ،
ولا بائحة في أمور مسمى نطاق المحسوس . وبطبيعة الحال أما لا أعنى
الطائفة المسيحية من الوجوديين ، فهؤلاء لهم حكمهم الخاص . إذ أن
فلسفة الوجود - كما قلنا - فيها تنق مؤمن يدخل تحت لوائه من سبق
أن ذكرناهم بالإضافة إلى ماوتس بويروكارل بلوث . أما التنق الآخر
لمتطرف مثل هيدجروساوتر وسيمون دى بوفوار وميرلوبونتي* وهؤلاء
الآخرين هم الذى صيهم كلسا تحدا عن متافيزيقا الوجود . وهم
متافيزيقا تخضع للتجارب الحية داخل الوجود . وموضوعها الوجود في
العالم كما يقول هيدجر . وبعد التنصير عنها كاملا في كلمة سيمون دى
بوفوار إذ تقول : « فى الحق أنه لا يوجد أحد خارج الوجود » . وبهذا
التصريح منها حدث من الحلم الذى طالما خطر على أذهان البشر بوجود
موضوعية غير انسانية ، وأنها قد أفلتت الخيال بقبود وروابط تجعل من
المتمحيل بالنسبة اليه فيما بعد أن يخرج على ما هو مائل أمامه وقائم من
حواله . ويؤيدها سارتر في هذا المعنى بقوله :

« ليس هناك أكون أخرى غير كون انساني واحد هو الكون المنسوب
الى الذاتية الانسانية » . ويعنى سارتر خصوصا بأن يقدم لنا تفرقة عامة
حيثما يتكلم عن الميتافيزيقا وهو يقدم عليها علم الوجود (Ontologie)
وصف هذا العلم تهجيلا للميتافيزيقا التى باتت على عرضها في كتبه .

وينظر الى هذا العلم كما لو كان بحثا في الحالة الراهنة الموجود ،
والانقسام الى يمكن أن يرد اليها (كالوجود في ذاته والموجود بذاته) .
أما المتأيقظا عنه فهي التي تضع المشكلة النهائية الخاصة بإمكانيات حلها
الموجود على النحو الذي يوحى به علم الوجود .

فالتأيقظ الوجودية عند سارتر وأمرابه ليست بحثا في المجهولات،
ولا تخمينا في مسائل الروح والعالم الآخر ، ولا هي عسود الى النظر في
مراتب الوجود وعالم الأفلak ... ومن هنا حاول البعض في اعتقاده له
أن يتهمه بأنه مادي Materialiste كما فعل تروافوتين Troiafontaines
في كتابه عن الاختيار لدى جان بول سارتر . وبذلك نلاحظ دائما عند
الكلام في تاريخ المتأيقظا ذلك التحول الذي أحدثته فلاسفة الوجود
وليسست هذه المتأيقظا - كما هو واضح - حديثة كل البتة ولا حرية
كل القرابة عن الفكر الفلسفي ، فها ارحاصات من الفلسفات الباحثة فيما
يفضل ضمن حدود الموجودات والتجربة .

وأنا حاولنا أن نعود بأذهاننا الى الوراء من أجل النظر في الأصول
التي نبعت منها فلسفة الوجود اصطفا بمشكلة أخرى لا تقل اعسارا عن
أى مشكلة تصدت لها هذه الفلسفة . فالواقع أنه من الصعب جدا أن نمر
على خط واحد مرت به هذه التيارات المتلاحقة في ابانة وانكشاف . بل
يصعب في الغالب أن نجد نقطة بدء واحدة لدى جميع الذين كتبوا في هذا
الموضوع . فبعضهم يردنا الى شخصية سقراط واعتراقات القديس
أوغسطين - وضد هؤلاء مباشرة من يزعم أن أصلها موجود في فلسفة الحياة
عند نيتشه وإلى سحر الحياة في الحركة الرومانتيكية . ومعظم الذين كتبوا
في تاريخها يقررون بزولها من محاولة كوكجار الفلسفية عندما عارض
هيجل في إيماله بالمطلق وبالروح الكلية . ولكن هذا لم يمنع الكثيرين من
أن يحدوا لها مضاهات ومقابلات في كتابات باسكال وقصص ابن
دستويصكي وفي اشعار بودلير وأرتور رامبو .

أما عن سارتر نفسه فقد رجع بتفكيره الى كل من هوسرل وهيدغر .
وهذا واضح وطبيعي ، فعلى الرغم من أنه يصعب حتى الآن تحديد
الموضوعات التي بحثها سارتر نجد بدا ختليا فن الممكن أن نجد لديه
نوعين من التفكير أحدهما نفسي والآخر متأيقظي . وكلاهما راجع الى
الأبواب التي فتحت على أبدي هذين الفيلسوفين لأول مرة في تاريخ
الفكر . ولا يمنع ذلك أن تظهر عليه أعراض ميجيلية أصيلة .

٨ - قصة المذهب الوجودي

حينما قلعت الناس حولهم أثناء الحرب الأخيرة ووجدوا صفحات هذا المذهب تتناثر عن يمينهم وعن شمالهم وأحسوا بدروع تيار فكري جديد طموا أنه قد ظهر لأول مرة وأن الأساتذة لا عهد لهم بهذا اللون من هتون الفكر والنظر العقل . والحقيقة هي أن هذا التيار موجود بصورة بسيطة في تاريخ الفكر منذ مائة سنة على الأقل . ولعلنا قادرون على التماس عناصر هذا المذهب في أنواع أخرى من التفكير . . . ولكننا نريد أن نكتفي بتماسة الخط الرئيسي الذي أدى وحده إلى اكتمال هذا المذهب وإلى تطوره وإدماجه . نريد أن نمسك بالخط من أوله وأن نظل متعلقين به حتى نصل إلى نهاية القوس عند الوجوديين المعاصرين .

وقد سبق أن قلنا أنه من الصعب جدا أن نعتبر على خط واحد مرت به هذه التيارات ، خاصة وأن كثيرين من المحدثين قد صاروا يصفون مشاعرهم على شعراء مفكرين بالذات فيلصقون بهم صفة الوجودية . قصة كتاب نريد أن نستلزمه صفة الأوبة بالسسمة إلى المذهب الوجودي ونسمة كتاب آخر يضع نصب عينيه تحقيق هذه الصفة بالسسمة إلى بعض متصوفي الإسلام . وقد أضف ذلك العمل من جانبهم صعوبات جديدة في عمل المؤرخ وهو يصاحبه بنظره إلى قيمة الفكر كيانا يجتريه من الشلال المنهمر خيطا رفيعا من الماء له لونه المخصوص وله سبببه المفرد .

ولهذا يجد المؤرخ نفسه هنا أمام صعوبتين : صعوبة تاريخ الفكر من جهة وصعوبة المرحس لموضوعات هذا المذهب في سياق رمزي مترابط من جهة أخرى . فالمؤرخ يتكلف صعوبات جمة وهو يواجه مذهب من المذاهب يرى أن يكتب له تاريخا ، فما بالك وهو هنا أمام مذهب أصبح ما فيه تاريخه وأثق ما فيه هو هذه الصورة الزمنية التي يسمي الكاتب إلى خلقها متلاحقة متسلسلة في ذهن فائره ؟ ذلك أن المرء يتساءل دائما : من أين يبدأ التاريخ لهذا المذهب ؟ من أين يمكن أن يقف الإنسان على أصول أولية يتلمس عندها فجر هذا التفكير ومطلع هذا الصرب من ضروب القائل ؟ أين تكمن هذه البذور التي يتفرع منها هذا المتاه الذي صار اليوم قبلة أنظار جيل يأمره ؟

يقولون ابتداء ذكر كبحار . . . ومن الطبيعي أن يحاول المرء هذه المحاولة بل لا سبيل إلى أن يطرأ الإنسان تاريخ الوجودية ما لم يبدأ من هنالك . ولكن كيف نعلم ليتنسمة وهو حيد الأولين والآخرين في هذا المذهب

وصاحب الرقم القياسي في التعبير عن فردية الفرد وواحدية الإنسان ؟ وكيف يمكن أن يفاضل المرء بين إسكالي وبين القديس أوغسطين ، وهذا ما هنا عليه من حسامية واهتمام بالتجربة الإنسانية وعناية بتحليل المشاعر في المواقف الحية المتباينة ؟ لا شك في صدق هذه الادعاءات التي طالما نظر فيها مؤرخو الوجودية بعين خاصة ، ولا سيبل إلى الأغضاء عن مثل هذه الينور الوجودية المتناثرة في أقلام كتّاب لم يكونوا وجوديين بالمرّة ولعلهم لم يعرفوا هذا الاسم . ولا شك في أن القديس أوغسطين وإسكالي قد شادا بناء فلسفة الإنسان على أساس البحث في الحقيقة الإنسانية . ولكن كم ذا نرتكب من القسط لو أننا عرجنا على الكتاب والفلسفة بهذا الميزان الصغير نحقّق أفكارهم الوجودية . وننسب إليهم هذا الاسم لمجرد التشابه القريب أو البعيد عن منحيات الفلم وزوايا التفكير . كم ذا نطلب من الجنابة على التاريخ لو أننا أدخلنا حسب هذا المقياس كلا من سينيكا وكونفاني ولا روشفوكوروسو وجميع كتّاب المسيحية بلا استثناء في رمة الوجوديين المعاصرين في بناء المذهب ؟ ومن هنا نجد أنفسنا مضطرين ، احتراما للمذهب أولا ، واحتراما للتاريخ ثانيا ، أن نبقى في الدائرة التي رسمها لنا فلاسفة الوجود أنفسهم وأن نأخذ من موارضة كيركيجار لثالية السابقين عليه بشارة لهذه جديد من التفكير وباب غريب من أبواب النظر العقل . هذا على أن يبقى عالما في أدهاس ما تقرر بشأن إسكالي والقديس أوغسطين ونيتشمة وصغراط وعلى أن نجد في كتاباتهم أرهاصات بهذا المذهب الجديد . ولا خوف من البدء عند كيركيجار طالما كان في وعينا لفتات خاصة بهؤلاء جميعا ومدار ما اسرعوا فيه إلى جانب الوجوديين . وكل ما يهمنا هو أن يثبت في ذهن القارئ أن البدء المطلق في الفلسفة مستحيل وأن أي طراز فكري إنما هو استمرار ومواصلة أكثر مما هو اختراع وإبتكار لأول مرة . والوجودية تخضع لهذا المبدأ شأنها شأن سواها من الفلسفات ، على الرغم من أن جانب الجدة فيها كبير وأن جانب الابتكار شاسع وأن أثرها في الانحناء بوسائل التفكير ومبادئ الفلسفة أخطر مما هو عليه الأمر في سواها من المذاهب .

٩ - الوجودية

لقد صارت الوجودية منذ الحرب العالمية الثانية موضوعا للكتابة في أغلب المجلات الأسبوعية مثلما هي في المجلات المنشورة بين جمهور كبير . وعلى العكس من ذلك أصرت المجلات الخاصة بالفلسفة حتى الآن على

عدم الكلام عنها موحية إلينا بذلك أنه ليس عبر الحساس الذي لن يستمر
طويلا عندما ييرا الفلاسفة الحقيقيون منها .

على أننا إذا كنا على هذا الرأي وحكمنا بأن الوجودية التي أحدثها
جان بول سارتر لن يكون لها أى مستقبل فإن منعة الناس بها ولدتهم
التي يجعلونها فيها لا تقل عن واقعة أو حقيقة ما . وهذه الواقعة أو هذا
الحقت لا يبدو فى بطورا جذريا بالأهوال . إذ لماذا لا نبداً من الفلسفة
الوجودية ما دعا بجد للة فيها كيما نتأدى منها الى الفلسفة راسا أو الى
سواها من الفلسفات ؟

والحق أن الوجودية ليست نوعا ضخما من النبات الكم (الذى تختفى
أعصاه التتسلية) الذى يزغ من الأرض خلال ليلة عاصفة مثلما توهنا
المقاتلات الضميمة بحيث لا يمكننا القول من أين نشأت . انها لا توضع الا
بالتراضى ما كان سابقا عليها وتنضاف الى المشكلات الأبدية فى الفلسفة
عن طريق المفارقات التي تقيسها .

فإذا فهمت الوجودية على هذا النحو . فانها تبدو لنا أكثر أعود
بالفائدة على من يبدأ بدراستها ويقبل على بحثها من دراسة مصعب جزلى
كأيا ما كان . وبالنسبة الى هذا الجمهور الكبير من المثقفين الذين لا يعرفون
عن الوجودية سوى هذه المظاهر الأدبية على التيقن سيؤدى عرض
موضوعاتها التي تختص بها إلى أن يحتفى من هذه الحركة الفكرية ذلك
التأثير السحرى للتهديد الحلقى الذى ينشأ عن الاستحكام والعوض
والتحفظ . فمن شأن الفرد أن يطرد الأبرة الحبيشة المتصاعدة منها وأن
يمد الأرواح الشريرة التي تقع فى الجو من حولها .

كذلك سيجعل المامن النظرى بموضوعاتها الأساسية ادب الوجودية
الشمسى أقل ضررا عند هؤلاء الذين يتفضلون بالإحاطة بها . فمضى الأمر
كما يمتد المص من أن كلمة وجودى مرادفة لكلمة لا أخلاقى أو فاسد
أو خبيث . فمن الممكن أن تصاغ الوجودية فى عبارات صحيحة كل الصفة
من غير أن تكون داعرة أو بلدية . وهناك حقا شئ كثير من البذاءة فى
قصص الوجوديين التي تحتل فى الواقع مكانه أول وخصوصا تلك التي
كتبها جان بول سارتر والتي أمكن القول عنها انها ودية المكتبة بالقلوب .
فهل سمحت بعد ذلك عن سبب التجاح المريب الذى أحرزه سارتر لدى
جمهور كبير ؟

تستحق الوجودية الفلسفية أن توضع فى مصاف النزعات الأخرى

يفتقد التنقيف والفهم . وهذه الحالة أو الفكرة ستمين على تحاشي
المجازاة في تهديد الأخلاق عند الكتابة أو التحليل كما أنه من شأنها أن
يستبقى الروح في الحالة التي كانت عليها قبل هذا العصر . وعلى أساس
من الفتراس الرغبة في الفهم والحكم فلم يترك الإنسان نفسه لتساق مع
المكتاب وإنما على العكس سيسمى لكي يسيطر عليها .

١٠ - نظرة الفصل بين الوجودية والفلسفات القديمة

عندما نريد أن نحدد مكانة الوجودية بين التفكير الفلسفي بما هي
كلمة الوجودية ذاتها . وهذه الكلمة منحوتة من الاسم (وجود) حيث
اشتقت حديثا صفات - الوجودي (ما يشير إلى الوجود) والموجودي .
(راجع هذه التفرة في التعليل على هذين المصطلحين في وجودية
حال فال) وانصافت إليها النهاية (الياء المسدودة) (١) . وهذه الياء
المسدودة تدل بطريقة عامة على الإقرار بأولوية معينة . كذلك الاشتراكية من
الناحية النظرية - تضع منافع المجتمع قبل منافع الأفراد والمذهب الفردي
على العكس يجعل الفرد مركزا للأفكار التي تتعلق بالقوى العامة .

فالوجودية تبدو لنا إذا كما لو كانت عليها يؤكد بدائية أو أصبية
الوحد . ولكن بالنسبة إلى أي شيء تتأكد هذه الأصبية ؟
بالنسبة إلى الماهية .

الماهية والوجود :

يشرق علم الوجود في الواقع بين الكائنات التي تتدخل في حدود
تجاوزنا على أساس مبدئين متباينين : للماهية والوجود .

فالماهية هي ما يكون عليه الكائن ، فهناك ماهية الودقة . أنا إنسان
خأنا أملك الماهية الإنسانية .

ولكنني لا أقول بذلك - كما يرى - كل ما تكون عليه تلك القطعة
من الورق ولا كل ما أنا حر . فأنا لا أملك في أي معنى غير الخصائص
التي يحتوي عليها بالاشتراك مع كل الكائنات التي هي من نفس النوع .
فهذه الخصائص تكون الماهية الكلية . ونصير منه الماهية الكلية ماهية
قردية إذا استكملت بالخصائص المتعلقة بكل على حدة .

(١) ملاحظا لغة في الترجمة (راجع أول الوجودية لجان لاد)

إننا نقرر الماهية الكلية عندما نتحدث عن الماهية فقط لا غير وهي تلك التي تحلحما التعريفات . ويدخل ضمن الماهية الإنسانية مثلا خصائص الأساس الأساسية . أعني تلك التي بدونها لا يكون رجلا واما شيئا آخر . إما روح خالص أو ملاك إذا لم يكن له جسد وإما حيوان إذا كان يتقنه العقل المفكر .

ولا تغضى الماهية أن تكون هنالك كائنات تتخلق فيها . وليس يوجد في أي مكان في العالم شكل ذو عشرة آلاف ضلع ومع ذلك فإن المختصين في الهندسة يعرفون ذلك الشكل معرفة جيدة ويعتدون بخصائصه . كذلك يدرك الكيميائيون أجساما لم يروا أي نموذج أو عينة منها في الدنيا . فهم يعرفون تركيبها وخصائصها والوجه الذي يمكن الاستفاد منها فيه معرفة تامة ، وكل ما ينقصهم فقط هو اكتشاف الخطوة الأولى التي تسمح بعمل تركيبية من عناصرها التكوينية .

فإذا لم تكن الماهية شيئا فإنها ليست عندما خالصا إذن . والحقيقة التي تكمن في الشكل ذي العشرة آلاف ضلع أكبر منها في الدائرة المربعة . وفي الجسم الذي يقبل التحقق منها في الصيغة المقابلة للعناصر التي يستحيل عمل التركيبية منها عندما (قبلها *a priori*) . فوجود الماهية هو كونها ممكنة .

ونصير هذه الامكانية خفيه بفضل الوجود ، فالوجود إذن : هو الذي يجعل الماهية حاضرة ويدخلها في عداد الوقائع . وتشير طريقتنا في الكلام الى هذه التفرقة بين المبادئ الميتافيزيقين للموجودات . فبماذا أقول : « أنا إنسان » تؤكد « أنا » الوجود وتعني « الإنسان » الماهية . وفي الله وحده يستحيل التمييز بين الوجود والماهية . ولهذا يعبروا بالله *l'Être* (الله) هو نفسه في سفر الخروج بأنه ما يكون . « انني ذلك الذي أكون » فمن ضمن ماهية الله أن يوجد . والله بحكم ماهيته أو بحكم الضرورة موجود واقتراض الله لا يوجد هو افتراض متناقض .

أسباب هذه التفرقة :

لقد اساق العقل الشرقي خصوصا الى تقرير هذه الثنائية في المبادئ تحت تأثير اعتبارات في نظام المعرفة أو العلم ونظام الأخلاق .

فتنمّن نلاحظ من حولنا مجموعة من الأفراد التي تنتمي الى نفس الجنس - فهناك زهورات البنفسج وشفائقي السمان وفئران وقطط و آدميون - وهم العلم أن يقع على الأنواع لا على الأفراد - أعني ليس ذلك العار وأنه

الغالب عدوما - وليس أحمد أو خليل واسما الانسان - بل أكثر من ذلك
 ان العلم ينطلق الى العالم وتكون حمايته بالأدراج البرئية أقل كذا جذا من
 حمايته بالأجناس التي تندرج تحتها أنواع عديدة - فاهتمامها بالقوارض
 أكثر من اهتمامها بالقطران وبالغورياب أكثر من القوارض وحماية أكثر
 من الفريبات . أما في نطاق محاربتنا فليس له سوى زهراته السبع
 أو سقائش النعماي التي تظهر في خصائص تميزها من الأفراد الآخرين في
 نوعها . وكان سيكون من العبث أن نبحث في بساطة مرفها عن حرمة
 البنفسج أو واحدة من سقائش النعماي التي رسلها عليه النبات - وبالتالي
 فقد كان العلم ونسبكا ألا يكون له موضوع حقيقي طالما كان مسلحا بمعرفة
 النوع وليس في الواقع المرفى سوى الأفراد . ولا بد من أن نعترف إذا
 شئنا أن نجعل من العلم معرفة بالواقع الحقيقي - نموذج أو نمط عام
 للنوع وهو ماهيته العامة من وراء الخصائص الفردية التي نجحت لدينا
 من النظر . ولذلك نكون مساقين إلى إدراك ماهية موحدة قاذرة على
 التضاعف والتكاثر إلى عدد لا نهاية له من الأفراد المنعوي إلى الوجود .

ولا ندعو المشكلة المثارة حول قيمة العلم إلى القلق لأنها تستطيع أن
 تعيش بدون أن تشغل بتفسير العالم . وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى
 «المشكلة الأخلاقية التي يمكن أن تصاغ في عبارات مساوية .

والعيش الأخلاقي هو عيش في ثوب السان . وكل المفكرين يمتثلون
 بهذا التحريف . ولكن أي إنسان هو ذلك الذي ينبغي أن نأخذ
 انموذجا لمعنى ؟ وليس هو أموره أو جان ولا نيرون أو كاليبولا . كذلك
 ليس هو بالفرد الحيالي الذي كانت تجتمع فيه كل تجارب الإنسانية
 أو رجلا متوسط الحال أو كنموذج شعبي . فلا يمكن أن تكون هناك
 أخلاق إلا بشرط أن نعترف بوجود أنموذج الإنسانية نفسها (الماهية
 الإنسانية) خارج نطاق الأدعيين الذين ينبغي لنا أن نتصل بهم وأن
 نتعامل معهم .

المشكلة :

نستطيع الآن أن نضع للمشكلة التي مستهد مكان الفلسفة الوجودية
 بالنسبة إلى الفلسفة التقليدية . حيثما « نكون بصدد الكلام عن الإنسان
 فلاي مبدأ من المبادئ التالية يجب علينا أن نقر بالأولوية ، السامية أم
 للوجود ؟ »

العرف لم تسمح بزدهار فكرة ولا بايناع مذهب سوى ما يمكنه أن يعينه الوجود لهذه السرعة العريضة . فإذا كان التاريخ بمثابة السرعة التي تحرس السماء فيها بنود تفكيرهم ودفن فيها العلامات والأدلة جثث آرائهم فإن المسمى لم تحت الحياة ولا تحت الروح إلا في عروق هذا المذهب بالذات ، واقتلعت الرياح سوله من الأفكار وطوتها ، إلى جانب ما سطوته ، في دعة التاريخ . فقد سمحت الظروف والملايسات من منصف هذا القرن لأراء هذا المذهب أن تورق وأفكاره أن تنمو ولجأته أن تترعرع . بل لعلها ساعدت في ذلك كله كما لم يحدث من قبل في التاريخ المعروف لأي مذهب كهذا .

فإذا صح ذلك كانت الوجودية شديدة الارتباط بالحياة المعادية في النصف الأول من القرن العشرين . لا تفهم إلا بالإشارة إلى ظروف المعيشة ولا تفهم إلا بعد ضوء الحوادث ولا تروى إلا مع رواية الناس في المجتمع . وكأننا ما كان صاحب التعليل على هذا المذهب ، فإنه يكون على الترام مضطرا إلى إقامة معالم الحياة قبل أن يفسد المذهب من عناصر الفكر ، وسميت الوقائع قبل أن يسمى لتحليل الرأي . ولعل هذا هو السبب فيما يطلعون عادة على الوجودية من أنها « فلسفة الحياة » . وفي صميم اسمها ما يدل على أنها تضع مشكلة « الوجود » قبل أي أشكال أخرى ونشير إلى قيمة « الوجود » قبل أية قيمة أخرى وتفترض امتياز « الوجود » على أية صفة متسوية إلى الأفراد وعلى أية حقيقة خاصة بالآدميين .

فكروا الإنسان « موجودا » أهم من كونه مفكرا وأهم من كونه حساسا وأهم من كونه كذا وكذا من الصفات التي اعتاد المفكرون أن ينسبونها إليه . فاسم الوجود ذاته يحمل تعبيراً عن حقيقة عامة وهي أن أصحاب هذا المذهب يسطرون لوجود الإنسان على أنه العنصر الأول لكل الوان التفكير وباب ، لكل مناقشة من أي نوع ، لقد نظر أصحاب الوجودية ومؤسسيها فوجدوا أن المذهب جميعها يحاول أن تضع حقيقة معينة فوق كل الحقائق الأخرى وأن يخضع في آرائها لما يقتضيه الجسم لذلك الحقيقة . نجد سلا من يرغم لك أن العقل هو الشيء الذي يجب أن يوضع في أعلى القائمة عند أعمال الفكر في المشكلات العامة ، فنصطحب الآراء من ثم بالسرعة العقلية ، وتعد من يقول إن الروح هي الشيء الوحيد الذي يوجب أن يسمي أن يرعاه ونحن نصلد إيجاد الحلول ، فنقتسم الآراء من ثم بالنزعة الروحية ، وتجد من يقول إن النفس هي الشيء الوحيد الذي لا بد أن يلزم وجوده وأن نرعى حيويته وفاعليته عند تفسير الأعمال والحركات . فتكبح الآراء من ثم بالسرعة النفسية ، وهناك من ينشيع للمعنة والجسد

ويقول إن انهما في تبرير التشرعات الاسامية واضح كما ان فاعليتهما في الحياة لا شك فيها ، ومن ثم تكون آراؤه مشوبة بالرعة المسادية ، وهناك من احصى بالآمال والأحلام وقال إن هذه الآمال والأحلام مدعو بسيطة في أعين الناس مع أن حقيقة الحياة ومسائل الفلسفة بأكملها لا تحل الا اذا أعطينا هذه الآمال والأحلام أهميتها الصحيحة ، وتكون آراؤه بهذه الصورة مصيرة عن رعة مثالية . . أما هنا عند الوجودي . . فلا حقيقة يمكن افتراضها قبل حقيقة الوجود ، وهي الأساس الأصلي لكل مشكلة في الأدب أو الفلسفة أو العن . وهذه لفئة لم يعرفها الفكر من قبل . فاقسمت لذلك بالظورة ، خصوصا وانها ارتبطت بمعاش الأفراد وتدخلت في أهم ظاهرة ستعوق النظر في معالم الفكر الحديث .

حقيقة أن الإنسان موجود متقدمة بالضرورة على كون الإنسان مفكرا وعلى كونه حالما وعلى كونه ذا لمسبة وعلى كونه ذا روح وعلى كونه ذا مدنة وأمهات ، أي أن ظاهرة الوجود سابقة على أية ظاهرة أخرى يمكن اصابتها في الإنسان . وهي لهذا ذات أهمية بالغة كم انكراها بالانصراف الى سواها من الطواهر التي لم تؤد في تاريخ الفكر الى شيء . ولم تكن لها نتيجة محسومة في التفسير وطرح الأوهام والكشف عن الطريق القويم . والآن وقد تم لنا عرفان مفتاح الحقيقة وتجل لنا سبيل الكون الصحيح ما علينا إلا أن نطرق هذه المسئلة ووحودية الإنسان ، لنصل الى معرفة هذا الوجود أفضل معرفة ان لم تكن أهمها وأخطرها وأحقها بالبحث والنظر .

١٢ - الحرية في المذهب الوجودي

- ٩ -

الحرية في المذهب الوجودي من أهم وأخطر نظرياته . ولعلنا نستطيع أن نصفها بأنها السود الفكري التي تدور حوله كل فلسفات الوجوديين مهما اختلفوا بسدد المشكلات الأخرى . والفلسفة الوجودية اد تدأى بهذه الفكرة انما تريد ان تدع للإنسان فرصة التفكير في نفسه والرجوع الى ذاته والاحتكام الى رأيه الخاص في كل مسئلة تعرض له ولدى كل موقف يتخذه بمثابة من المناصبات . فمرد الإنسان الى ذاته دائما عند اتیان الافعال وإبراز الحركات في الفلسفة الوجودية . ومن هنا تحصى كل آلية يبين الإنسان محافظا على جدته وبكارتة الأولى .

للحرية بهذا المعنى نؤكد البدء دائما ، وبالتالي هي الجسر الماسم من اللاوجود الى الوجود ، من الامكان الى الواقع الحي - ولنبه هنا بيهمة المناسبة الى شيء في غاية الاهمية ، وهو ان الوجود الانساني في حد ذاته لا يمد وجودا ولا ينظر اليه بوصفه واقعا ، واسما هو امكان مطلق ، ف مجرد وجودي انا امكانية محسب لا تتحول ولا تصير وجودا ولا تتجسم في هيئة واقع الا بعد ان اسحرك وبعد ان اسي جملة من الافعال . بهذه الحركات وتلك الافعال هي التي يتوقف عليها الوجود الانساني الذي يكون حاصله بالفصل . ومادام من المستحيل على كل انسان ان يأتي افعاله من غير ارتكان الى نوع الاختيار او قل مادام كل عمل يصدر عن الانسان هو تصرف مبني على فكرة خاصة ، كان للحرية اكبر مقام في نفس الانسان وخطر اثر لحياته . وواضح ان قيمتها لا ترجع الى انها طريقة في العمل ووسيلة الى الناهية فقط ، وانما ترجع الى ضرورتها بالنسبة الى الحياة بأكملها . والحياة لا يمكن الا ان تكون فعلا ، والوجود هو وجود العمل والحركة . اذ ما فية اساس حي مغطى بالتراب في باطن الارض مادام لا يقوى على العمل واصدار الحركات واتيان الافعال ؟ او قل اذا انترضنا وجود انسان ممض الميئ ، ساكن الجسم ، لا يصحو ولا يتحرك ، ولا يزدى ولا يطعم ، ولا يمرض ولا يموت ، ولا يتمنى ولا يطلب . . . الى آخر هذه الصفات الانسانية ، فهل يمكن ان نطلق كلمة الانسان على هذا المخلوق ؟ لا بطبيعة الحال ، لأن الوجود وجود خصائص معينة وارتباطات قائمة وافعال ظاهرة وحوادث في الخارج وليس مجرد وجود لأشياء وحاجات . فالوجود وجود أعمال ، والافعال لا تحدث بمعزول ، والاختيار قائم على ارادة حرة او غير حرة . . . وبذلك ندرك خطورة الحرية في حياة الانسان .

فالحرية على هذا النحو هي الفيصل بين وجود الانسان وغير الانسان ؛ بل ان الحرية هي الانسان في رأي سارتر . واذا شئنا ان نبدأ بتحليل أولى لهذه الفكرة عنده فلا بد من الرجوع اليها في تفرقة وضعها (هيدجر) أولا ثم توسع فيها جان بول سارتر بعد ذلك في كتابه المسمى بالوجود والعلم ، ففي هذا الكتاب يلعب سارتر الى ان هناك نوعين من الوجود : وجود الانسان وهو الوجود للذاته ، ووجود الأشياء وهو الوجود في ذاته (١) .

والوجود للذاته - أي وجود الانسان - هو الوحيد الذي يمتاز بين

(١) راجع عناصر هذه التفرقة وعلقت كل من الطرفين في كلامنا السابق عن القصة من الملحظ الوجودي .

نفسى الوجود حسب تفرقة سارتو في خاصية التفرع والانقسام على نفسه بحيث يصير نفسه ممتدا أو مغطى أو حائرا بالنسبة الى بعضه الآخر . فوجود الاساس يتكون عادة من فرعين ويحدث بين هذين الفرعين نوع من الاحالة المتبادلة وشئ من التكيف الظاهر . أما الوجود في ذاته فلا يعرف الانقسام ولا يحدث فيه تجويف ولا يصيبه الفراغ . ولذلك نلاحظ أنه على الرغم من أنه كان يكون طبيعيا جدا ظهور العلم في طبقات الوجود في ذاته ، ولا نكاد نجد له أمرا هناك ر لانكاد نمر على شئ منه لديه ، وتفسير ذلك تبعا لمفردة سارتو خاصة أن وجود الأشياء لا يعرف الرمز أولا ولا يدرك معنى الحرية ثانيا . أما الاساس فهو وحده الذى يستطيع أن يحس بالحرية وأن يشعر بدلولها ويفهم المراد منها .

وإذا سألنا عن السر الذى يجعل الاساس من بين نوعى الوجود عاددا على استنباط فكرة الحرية والتأثر بها فإنا نجد في هذه الظاهرة البسيطة والغريبة في آن معا وحى أن الاساس وحده من بين نوعى الوجود يحتوى على ما نسميه في الفلسفة بالعدم . بل إن العلم بشرب لى يطن للوجود الانسانى بحيث يستمرى كيانه بأبعده ، ويحتلظ بحياته على نحو يشعرنا بالرابطة الأصلية بين كل منهما . فالوجود بالنسبة الى الانسان خاصة عبارة عن اعدام كل ملامح (الوجود في ذاته) فيه ، والتخلص من آثار الشئثية التى تمخل تركيبه (١) . وعملية الاعداد هذه انما تاتي من جانبين أو تحصل من جهتين : اولهما أن الانسان يحاول دائما ألا يجعل المكان الاسمى في نفسه للأشياء الخاصة التى يتركب منها ويسمى جهته من أجل السيطرة عليها وتسييرها حسب ارادته ومشينته ، ولا يكون عدا لها . خاضعا لما تقضيه طوائرها ، أعنى بذلك أن الانسان مكون من مادة . ولولا أن هذه المادة قد دأملت تركيب الانسان لصارت في نطاق المسم الثانى ، قسم الأشياء في ذواتها . ولذلك يحاول الانسان ألا يجعل لها الأولوية في تكوينه وأن يعضها اعداما ليخرج لى النهاية بوجوده المعروف لدى البشر . وثانيهما أن الانسان هو الكائن الوحيد الذى يحس بالوجود . وبالتالي هو الكائن الوحيد الذى يفرك معنى العلم لأن العلم على خلاف ما نظن أو يبدو لى من أول وهلة لا يعرفه الا الموجود الذى يشعر بأنه موجود ، لم يكن هناك علم قبل الوجود ، بل الوجود هو الذى كان . فكان العلم . فحين تعرف العلم لأننا وجدنا ولو لم توجد لما عرفنا دلالة ولا احسبنا ماهيته ، اذا فالوجود هو الاصل فى

الاحساس بالعدم والاحتمال بآثره ، ولا علم الا بالوجود ، وما دام المعلوم معلوما فلا وجود هناك ، ولا علم أيضا به على ذلك ، فالمعلوم لا يتم باسم العدم ولا يفل العدم عنه على شيء ، فالإنسان يوجد ، وساعة يوجد ينقد اليه العدم ويحرق الصوف بحرق ويبرغ أمامه في عمله وفي شعوره ، ومن هنا يستطيع أن يقول عن العدم : انه وليد الوجود وانه ناشئ عن حدوث ظاهرة الحياة .

والعدم المعنى هو الذي يمتد اذا تكلمنا عن الوجود الاساسي لاننا لا نستطيع أن نتكلم عن العدم الحقيقي ما دام لم يدخل حتى الآن في تجربة واحد من البشر . وادنا شئنا تحديد مظاهره فانما نستطيع أن نلمسها من ثلاث نواح :

أولا : من ناحية اعدام الماضي .

ثانيا : من ناحية اعدام المستقبل .

ثالثا . من ناحية العدم الذي يفصل بين الوجود وما هو عليه وبين الوجود وما يصير اليه ، ومن هذه الأعدام الثلاثة منتهى الى الحرية ومسحة تمرة تدخل منها الى مفهوم الحرية كما ورد على لسان الوجوديين الأصلاء خصوصا .

فمن الناحية الأولى نلاحظ أن وجودنا في الحاضر لا معنى له الا من حيث ارتباطه بسلسلة من الافعال والحركات التي سبق اتياها في حياتنا والتي سبق الحاقها بتاريخنا الخاص ، والعمل في الحاضر انما هو عمل من أجل ابعاد الحاضر ورزحه عن مكانه واستعاطه من دائره الوجود . ولذلك نستطيع أن نحكم على كل فصل من الافعال بأنه متوقف على اعدام ماضي عمله وانهاء مرحلة من مراحل الحياة انتهاء كما . فالحاضر متوقف على انقضاء الماضي . ويعتمد على الفراغ الذي يحدثه استبعاد جانب من الجواب . ولكك مع ذلك نحكم حركتك في كل لحظة رمية تمر بك وفي كل فترة سقى عليك ، ولا مناس من استخدام أخرى في كل فعل من الافعال التي على انفعال الماضي وتسيح أحداثه وحاجته . فأنت في كل لحظة تريد أن ترفع الماضي من طريقك لتضع جديدا وكذا آتيت على محاولة من هذا القبيل . لاحتلال الجديد محل القديم . اضطرت اضطرارا الى استبعاد الحرية . والا فكيف يمكنك أن تأتي فصلا من الافعال ؟ ان الانسان بطبيعة تكوينه مضطر أن يكون حرا كما يقول سارتر . بل انه لا يملك الحرية في ألا يكون حرا . وإذا تاملت الحرية المقضى على الانسان بها أو التي حملها الانسان في شيء من الأشياء فانما

تتمثل في الأعمال التي يأتونها والأعمال التي يندفع نحوها من أجل تحقيقها .

وترجع أهمية الماضي بالذات في تقرير فكرة الحرية ما هنا إلى أنه الأصل في التاريخ الذي يؤدي بدوره إلى نوع من الالتزام . فكما أن اعتماد الماضي يتمثل في قصص فترة ، يشمل كذلك في تطبيقه اللوازم ورفع الضوابط وإزالة القيود . فالماضي ضروري من أجل سير الحاضر ومن أجل هيئة الحرية بإيجاد نوع من الالتزام الذي لا توجد حرية مقيدة ولا توافر إرادة بدونه . فالتقيد أو الالتزام ضروري لإيجاد الحرية لأن الحرية مستحص من الوقوف وجها لوجه بإزاء هذا التقيد وذلك الالتزام والعمل على وقعه ومحوه وإزالته بالثورة عليه . يقول سيمون في تطبيقه على هذه النقطة من فلسفة سارتر . ينبغي أن تنبثق الحرية الصحيحة في الفعل وفي التاريخ وهي لا توجد كذلك ما دامت محدودة في المنحرج الذاتي للحكم والتأمل أيضا ، أنها تقتضي التزاما الآن . ولكن الفعل ليس حرا تماما إلا إذا كان ثورة على قوى العالم . - والالتزام شرط ضروري للتصرف الإنساني الحر . بيد أنه ليس شرطا كافيا ، أن الشرط الكافي هو الثورة التي هي ندح للحرية (١) .

والإنسان بإزاء فعل من الأعمال (وهذا يتبع النقطة الثانية) يشط أميلوبا حاصبا به وينتهي عنحي لا يتساركه فيه سواء . قد يكون هذا متماشيا مع طروعه ومباينة لما تقتضيه مناسباته ولكنه مع ذلك بقسم حريته انحصارا ويدخل إرادته ادخالاً يشمل في عملية الاختيار : ويتخلل عملية الاختيار صعوبات كثيرة تشكك في أمره ونشعرنا بصعوب مركز الحرية إذا قيس إليها . ولكن شيئا ما لا يجعلنا نؤمن بالحرية الإنسانية في عملية الاختيار قدر ما تجعلنا هذه الصعوبات نوصفها نؤمن بها . لأن الحرية إنما تعرف بالحيولة بينها وبين الوجود والعقبات التي تصادفها وبالوانع التي تبطل عملها أكثر مما تعرف بالانسياب المطلق والإرادة الرينة والاستقلال التام . أن الصعب المستبعد هو الذي يتحدث عن الحرية ، والعبد وحده ، من بين خلق الله ، تجول بلحنه فكرة العمل القوي والانتقاء البعيد عن المؤثرات والرغبات الأخرى . ويقول سارتر نفسه في مقال له بعنوان جمهورية الصمت في الجزء الثالث من كتابه (المواقف) الذي ظهر أخيرا . لم تكن قط أكثر حرية مما كنا تحت ظلال

١١. سج - حزي سيمون - الإنسان في الزك - - مجلة سويسا (من ٦٨ من ١٩٨٠)
L'homme en Proche

الاحتلال الألماني حيث فقدنا كل حقوقنا وبالتالي فقدنا حق الكلام ، فقد كانوا يشتمونا في وجوهنا كل يوم ، وكان ينبغي علينا أن نسكت ، وكانوا ينفخون جملات جماعات كالصالح والمعتقلين السياسيين ، وكانوا يجد في كل مكان ، على المواطن وفي الصحف وقوف شاشه السيما . تلك الوجوه القمحة الباهتة التي حاول مستعمرونا أن يغطوها لنا من أنفسنا ، وبسبب هذا كله كنا أحرارا .

أرأيت اذى ال هذه الحرية الفعلية عند مشارف ، انها تتوقف كما نرى على الحوائى والموانع أكثر ما تتوقف على الانكناك والطلاقة ، انها حرية تنبى على الوضع القائم ولا تجس الى العيسال ، وتنبع من عسيم الوجود الحاضر المتمثل فى الطواهر المحيطة والأشياء المجتمعة . لقد سبق أن قلنا عن المدموم : انه لا يعرف المدم وأن المست لا يدري قط معنى الموت ، أما الحق فهو عالم تماما بالموت ومدرك تماما لمداولة ، وكذلك هنا نستطيع أن نفكر عن الحرية أنها لا يعرفها الا الصبيد والمأسورون والمحاظون بالقيود والحواجز .

وهذه الحرية ، بالإضافة الى ذلك ، قائمة على أساس اختيار غاية مر الغايات وانتقاء هدف من الأهداف . وبكلامنا فى هذا المصغر ونوضحنا لهذا المصغر سنمرر أولا كيفية استكمال ما قصدهنا فى النقطة الثانية ، وسبينا ثانيا بالحقائق والشروح التي تتضمنها النقطة الثالثة . فانا حينه اختار غاية دور غيرها من الغايات أتى على مصر واضح كل الوضوح بالنسبة الى وهو أننى قد أثرت شيئا على سواء . وينبغي أن نلاحظ هنا ذلك العارق الكبير الوجود بين عملية الاختيار وبين عملية الانتماء . وهذا الأخير عبارة عن تفضيل شيء بحكم مائدته المرجوة ونعمه المنتظر ، وبحكم امتيازته من ناحية القيمة الكامنة فيه واللذة التي تعود من وراءه على صاحبه الشأن . أما الاختيار فلا ينصب على الأفضل وأسا ينصب على الأولي مهمة كانت درجة انطاطه وسكافته ومهما بلغ من التفاهة فى أنظار الناس ، الاختيار يرى من الرغى وخال من المنفعة وقد يكون من وراءه ضرر أى ضرر . ولذلك نساعد بيه وبين التفضيل والانتقاء ، ونذهب الى أبعد من ذلك فنقول ان الاختيار أكثر التصافا بالمرة ما دام سسى على أحظار أكثر وعلى مأزق أشد وعلى مجال أضيق . ثم اننى فى الاختيار بعير الانتظار لمنفعة وبدون أمل فى كسب المنفعة غاية فى الغايات والى ما عدلها . فأحسن بأننى حددت من وجودى مرة واحدة بلا مقابل وانصرفت الى جانب واحد اعيشه وأجلب مكناته . وفى الوقت نفسه اعلمت بيلى سواها

من الغايات حيث لا صين لي على حسن الاختيار ولا شقيع لي عندما تؤدي
إلى أدنى وضع وأقصى درجة .

بحسب النقطة الثانية نواجه الغايات فنعلمها الا واحدة وفي هذه
العمله نحن نحصر أنفسنا في نطاق واحد ونعزم ما عداه . فتكوير الحرية
عند الاختيار متوقفة على العلم المتشتمل في عملية الاعتماد هذه ، أي ذلك العلم
الذي يبرهن بساحة الغايات الأخرى التي لم يقع عليها الخيار . أما حسب
النقطة الثالثة فنذهب بعيدا لننظر في العلم الذي يحول بيني وبين تحقيق
الغاية التي اخترتها . إن الدافع والعمل والغاية يكون لدى سارتر شيئا
واحدا متصلا وبمد في نظره كلامنتحا . وهذا عادي جدا في نظر الفيلسوف
الذي لا يصرف بالتجربة في السوء مادام من الممكن استكمالها في الزمن .
إن الزمن حقيقة يحمل الفيلسوف حسابها ولا يحصى من الحكم عليه ، إنه
ينظر في أمور لا وجود لها . لقد كان أوسطو مهتما خصوصا بالسحب في
الغلة الثانية ولم يخس تقول العائلين ومزاعم الناقدين الوصفيين من أساء
العصر الحاضر . وكان يريد ألا ينتظر إلى الوسائل إلا من خلال الغاية ولا
يتطاع إلى الأحرار إلا من بوافد الكل المكتمل وإذا كان هذا ذاهبا فلا بد من
الشعور بأن المستقبل على الرغم من أنه في جوف العلم ، يحتوى على
حقيقه وجودية عامة هي حقيقة الغاية التي يصل على تحقيقها بالوسائل
المختلفة والأدوات المناسبة . فالغاية ليست بمعروها ولا تقوم بعمل
عن الفعل والحائز في فكرة الحرية تبعا للنظرة الوجودية الفلسفية . ولكن
لا يعني ذلك أن الغاية موجودة وجودا واقعا ، إذ أن العلم يفصل بينها
وبين الوجود الوقفي في اللحظة الحاضرة . فأخرية عند سارتر تتعلق
بالمائة ، والعامة بعيدة عن الواقع بقدر ما سطلها العلم أو يقدر ما
يرفضها الوجود ، إذا تحققت صارت واقعا وقت الحرية . ولهذا تتصف
الحرية بالخلق وتتصف باللامعقولية في آن معا لاستحالة الوقوف على
المستقل بصورة أكيدة ولصعوبة التعرف الموقوف به على منبع الإمكانيات
المتدفقة في الوجود التو .

وهكذا انتهى من التخطيط المتناهي لافكرة الحرية حسما فصلت
في فلسفة سارتر خاصة وعدم أصراجه من الوجوديين المحدثين . ولكن ..
لهذه الفكرة في المذهب الوجودي تخطيط آخر من الجانب الأخلاقي البحث
سنحاول أن نبينه في مناقشة قادمة . وكل ما نقسمه هو أن نعطي صورة
واضحة عن هذه الأصول الفلسفية لدى الفريين حتى نستكمل مقوماتنا
الروحية وحتى نضع الدليل الدامغ على أننا نستطيع أن نقاش ونستطيع

أن يؤمن بها كانت درجة الخطورة في الأفكار المتقولة من علمس الاصيل
في حضارة الغرب .

١٣ - الحرية في المذهب الوجودي

- ٢ -

تكلما قبل هذا عن الحرية في الوجودية من وجهة النظر البنائيزيقية.
وتناول الآن ان محمد حساسها على بحر واسع في المذهب الاخلاقي
الوجودي ان صبح ان للوجودية اخلاقا بمعنى الكلمة - والذي ينبغي لنا من
اول الامر ان المذاهب جميعها في فرنسا - وليست الوجودية حسب -
تحاول ان تقدم للناس في هذه الفترة الحديثة نظريات اخلاقية مختلفة
بالإضافة الى ما تقدمه من التفسيرات الفلسفية والفكرية وما يحلو لها
أن يديه من الأصول والآراء . بل ان الجانب الاخلاقي يطغى على كل
ما عداه من الجوانب الأخرى في فلسفات العرسيين المحدثين ، ويظهر
بتشكل واضح بين الأنظار الكثيرة حتى لتحسية الأرواح من بينها من
الأهمية والخطورة . ولعل الحياة الفرنسية اليوم هي التي تتطلب هذا
كله وتتقضى من كل مذهب فكري أن ينحرف في هذا الاتجاه تما للخاصة
الأسلمية في نصية الأمة والعوز الروحي في تكويرها الحضاري - او لعل
الصلة القوية التي يحس بها الفرنسيون بين حياتهم المادية وأنظارتهم
المعنوية ، أو بين وجودهم ومعرفتهم ، على حد تعبير الفلاسفة ، هي التي
تلح عليهم وتدفعهم دفعا الى ابتكار مجموعة من القواعد الوصية التي تلائم
ما في قلوبهم من ثورة وما في قلوبهم من ارتباك .

وتأني الحاجة الى مثل هذا الاتجاه في نصية الأمة الفرنسية من
انها هلت امدا طويلا تمثل الأمة المفكرة وتقوم بدور الشعب الفيلسوف
وتخسر في مسيل ذلك كله غير قليل من الجاه والسطوة العمليين في
الحياة . فكما أن الأدب الذي يشغل نفسه بمسائل الفن ويسلا عقله
بالمعالمات الروحية بعيد كل الحد عن تطلق الواقع المحدود وأفاق العمل
اليومي ، بيت فرنسا - وهي دولة الفكر الأولى - غارقة في التخيل
والنظر العقلي ، راضة في الأفعال الواقعية المنتجة ، مدفونة بين صحائف
النسر وسكرات الليل وطلعات القبور . وجاءت الهزات متتالية في
الميدان السياسي ، وتدخلت الظروف على أسوأ نحو في المعيشة الفرنسية
لحقتها ضربا من الأماسة التي تعاني صاحبها أكثر ما تعاني الهائم بين
أشواق الورد . وتطلع الناس من حراء هذه الغيمة المفكرة في حياتهم الى

نوع من الخلاص كما يقول المسيحيون أو نوع من النجاة كما يقول المسلمون . وتبين هذا المورد في محاولاتهم المتكررة لإيجاد ناموس أخلاقي يعين على رفع الظلمة ويساعد في كشف القمّة . وظهر عملهم واضحاً في جملة التأليف الفكرية التي احدثت موجفاً وصحياً قبل كل شيء .

وقد يخطر على بالنا أن نسأل الآن عن هذه الرابطة التي تجعلنا نفكر في الحرية وفي الأخلاق معاً . فلا يكاد واحد من الباحثين يتعرض لموضوع من موضوعات الأخلاق يعبر أن يتعرض لفكرة الحرية بالدراسات والتحليل ، وهذا الاقتران في أذهان العلماء والفلاسفة غريب إذا نظرنا إلى الأخلاق نظرة اجتماعية خالصة أو إذا جعلنا رضوان الناس وآراء الجاعات مقياساً للأفعال العادية ، أو إذا اعتبرنا الأخلاق حسب مقدرة الأفراد على الانسجام والتأدب والرضوخ . ولكنه معقول غاية المعقولة إذا بحثنا في الأخلاق من زاوية خاصة هي التي تحاول أن تحفظ للفردية بعونها عند معارضتها للحياة اليومية وعند تنافرها مع الآخرين ، فالحرية تدخل ضمن أبحاث الفلاسفة الأخلاقيين عندما تراسى أن الأخلاق لا تكون في اتحاد الروح الفردية بقدر ما تكون في تمهتها ورعايتها وتهيتها كما يلزم بالنسبة إلى الظروف المتباينة .

للاخلاق على هذا النحو انكار للأخلاق ، بمعنى أنها تعمل على عدم القانون ورفع الضرورة التي تأتي بها نظريات الباحثين ، الأخلاق التي تأخذ بالحرية على الطريقة التي تريد بها الوجودية ليست أخلاقاً وإنما هي معارضة للأخلاق . والحق أن الأخلاق نفسها لا تصير أخلاقاً إلا إذا أكلت الحرية . إذ أن الأخلاق شيء آخر غير إطاعة الأوامر وتحقيق الفروض ، ولعلها تتوالى في الثورة والرفض أكثر مما تتمثل في مظاهر الطاعة والرضوخ . وهذا كله لسبب بسيط وهو أنه لا توجد هناك أوامر ولا تتوافر لدينا أصول ولا يمكن أن يصح ما نشعر به ، عند مواجهة قاعدة ما ، من القداسة والضرورة ، فعلمنا الأرضي خال تماماً من اللوازم ، وإذا تكشفنا بعض الأمام صفة اللزوم في شيء ما فاعلم أنها من ابتكارنا وخلقنا . إن الإنسان هو الذي يضع الأخلاق وأحكامها بما يأتيه من الأعمال كلها تقدم به الزمن ، والفعل الأخلاقي - كما ينبغي لنا أن نعده - فعل ادعوى لا يراعى القيم ، ولا يمشي أصولاً ، بل يخلق - هو نفسه - الأصول .

وبذلك يخلو الفعل الأخلاقي من التقليد والاحتذاء ولا يقتصر على كونه عملية من عمليات المراجعة ولا تظهر عليه أعراض الرتبة ، فالوجوب صفة غريبة كل الغريبة عن المعنى الأخلاقي للأحكام العامة . فنحن

- أي الناس - متروكون في الأرض بغير علامات تكشف لنا الطريق أو قواعد تنظم يمشا المعاملات أو اله يبذل لنا من لدنه الهداية والرشد .
 هذا هو الأصل الذي تحاول الوجودية أن تقيم عليه بنينا منحييا في الأخلاق . وقد يكون هذا الأصل داعيا الى الفوضى أكثر مما هو داع الى النظام على نحو ما جاء على لسان ديسوييسكي حينما قال : « انه اذا لم يكن الله موجودا فسيكون كل شيء مباحا » ولكن الوجودية تنظر الى هذه النقطة بالنسبة الى أنها موضع الانفصال او محل الاختلاف بين فلسفتهم وفلسفة الآخرين من الفوضويين أو الأبيقوريين قبل الرغم من أن الوجودية تبدأ بدءا يصعب على الكثيرين أن يترقبوه أو أن يحلوا أية مشكلة على أساسه ، فهي تبرز على القول بأنها قد أتت بعش » أنها قد اعترضت بالوضع الحقيقي أولا ثم حاولت بعد ذلك أن تنظر في الأمر .

ماذا فعلت ؟ انها وقد انكرت من أول الأمر كل معنى في الحياة واعتصمت على كل دلالة في الوجود وأعلنت بالتفاهة والبسطة من وراء الكون الظاهر ومن خلفه ، أرادت أن تضع الثقة في القوس وأن توجد العوامع لدى الأفراد (١) . ان الحياة عبث عتجبل لها معنى ، والأيام هائلة فلنحقق لها الغاية . ولا تكون الغايات والمهام مستمدة - كما هو حاصل حتى الآن - من عالم غير هذا العالم ، ومن كائنات وعية . وإنما جبرها فعل الانسان برضا من التقليد خاليا من الأسانيد . فلانسان وهو يفعل ، يستوحى الحرية ويضع القيمة ويحدد المشروع من غير المشروع ويصن اللائق من غير اللائق . أو قل ان الانسان يضع نفسه عن طريق الفعل .

ولا يأتي المتفكر البادي في أعمالهم لفكرة الوجوب أو الضرورة التي كتصنف بها القواعد والاحكام الأخلاقية من محاولتهم إبراز فلسفة تستند الى أصل مذهبي كامل في لففتين معروفتين عنه الباحث وهما : الوجود والمادية (٢) فالوجود بالنسبة الى الانسان - كما تعلم - حياة عن سلسلة

(١) بلا شك هنا نشأ جد وهو ان الحرية من الناحية الواسعة السلسلة متلبها من انتاحة الفلسفة الخاصة قد نبتت من التردد ووقفت عن العرقى فكانا ان الحرية حباله كما وضعاها في الحب السابق قد قررت لأول مرة بسجدة للسوية لمشي ما هنا تخرج من العكس المنبر وأعتى به السجدة والفتقدان الثاني وسط خلاص الوجود . ان اليأس الذي يمثل في الميت والفاقة هو الأصل في الأمل الذي يتحول في صدوة للفتى أو في صورة الغاية التي نطمحها الأفعال الحرة .

(٢) كما قلنا من الحرية الفلسفة أنها تبدأ من التفرقة بين الوجود ذاته والوجود في ذاته . نقول هنا ان الحرية الأخلاقية أو الحرية السلسلة تبدأ من عنصر الوجود الخاصة . بهذا المعنى هنا بساعة البصرة التي تبدأ من هنا بسجدة للأفكار على نحو ما نعرضت منها

الأحداث التي تطرأ عليه وتشكل تاريخه . والماهية هي جملة الخصائص المميزة له من سواء والطابع التي تجعله هو هو . ومن الأسس المطرية الأولى في الفهم الوجودية أن الوجود سابق على الماهية . بمعنى أن وجود الأشياء ووجود الإنسان ذاته يسبق ظهور الخصائص والصفات التي نستخلصها بشأن هذا الوجود ، وليس هناك فكرة أولية ترسم الأشياء بأوانها وتمثل الموجدات لسلسها ، وليس هناك تقدير سابق لما يصير واقعاً ، بل كن ما هالك أن الأشياء تشمل وأن الحقائق تقع ثم تأخذ صفات معينة وتطلع بطابع خاصة

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإنسان . فهو يوجد أولاً ثم يتحدد بعد ذلك . وعلى هذا وليس هناك طبيعة إنسانية كما يقول سارتر تبعاً لعدم وجود الله يرمي الإنسان . فالإنسان ليس شيئاً آخر . بالتالي - غير ما يفعله ، والخصائص أو الصفات التي تتحدد بها ماهية الإنسان كى وجوده هي نتيجة لجملة الأفعال التي يأتيها . أو بمعنى آخر الإنسان هو صاحب الأمر في تشكيل ماهيته الخاصة . إذن فمرجع الإنسان دائماً إلى نفسه في تكوينه وعد إيهاد ماهيه وخلق الصفات التي تلحقه . ومن هنا ينشأ سارتر حكمه على الماهية الإنسانية بأنها متعلقة بحريته ومتعلقة على إرادته ، وهذا صحيح بالنسبة إلى منطق التفكير الوجودي .

فالوجودية فلسفة تنبع من عميم الذات الانسانية وتفهم عن رغبة فردية واضحة . وتؤسس الوجودية نفسها عن ذلك بأن التاريخ لا يحصل من جراء إرادة اجتماعية أو أن التاريخ ينساق إلى شيء معين وإنما بسبب رغبة الأفراد في كذا وكذا . أن التاريخ حسب الفهم الوجودي ليس شيئاً موجوداً بحد ذاته ، وليس مرتبطاً قائماً بحدوثه عليه ، وإنما هو شيء يوجد في كل لحظة زمنية بأداة الناس ويتشكل حسب هوى الأفراد بل ويعدل في دائرة الحياة بناء على الأفعال التي يصدرها . ينشر . في اللحظة الآتية لا يوجد شيء ، وإنما يوجد شيء في تلك اللحظة بعد أن تصبح حاضراً ثم يعلم في التو على صورة ماض . أن الإنسان المادي ينظر في الحياة وكأنه سامة يغير ما تقطع ولا توقف . أما الفيلسوف - الوجودي خصوصاً - فيشعر بمشكلة الضرورة على أوضح نحو هي العلم أننى يتمثل في الحاضر الذى يحطه وفي الوجود الذى يتسلسل به من غير ضرورة تعتم عليه الكيونة أو عدم الكيونة . حقاً هناك إمكانيات في الحياة نصير على هيئة معينة إذا جاء المستقبل بحكم السمو الحاصل في المظاهر الأرضية ، ولكن هذا لا يعنى أنها موجودة وجوداً كلياً عاماً في الماضي والحاضر والمستقبل وإنما يعنى أنها تخدق أيضاً

بالتوالى الرسمى ويالتقمم الوجودى واحدة واحدة - ان الوجود يقتضيه به
 لى الصفاء الذى لا تركيب فيه ولا تصميم به بقدر خطة ثابتة وبغير علامات
 الكيفية -

وعلى ذلك فان الانسان اذا فصل شيئا فانما يفعله وهو يقوم بدور
 الخالق ، الحرية التى فى يده بالضرورة لا تكون مجرد حقيقة للأفعال
 بل تعد ، عن هذا النحو ، متبعا منطبقا على كل الدلائل وكل القيس ،
 وشرطا أصيلا لكل تحقق فى الوجود كما تكون سيمون دى بومبار فى
 كتابها عن أخلاق الريكة . ولذلك لاحظنا دائما احساس الانسان بالقلق
 عند مراجعة المستقبل ما دام لا يجد تحت يديه ركنا يستند اليه ولا خطة
 يهتدى بها ولا عملا يحتديه . ان القلق ظاهرة لازمة الحدوث فى حياة
 الانسان بسبب المتابعة المفزعة التى يحى فيها والمقاومة الخيفة التى يشتركها
 بشئ ما تجربة سابقة ولا عماد ثابت . حتى القلق نفسه وجسملة
 الاحساسات الأخرى والمظاهر النفسية التى يبدى فيها الانسان ليست
 عبارة عن صفات محددة اعدادا سابقا بالنسبة اليها وانما هى طريقة من
 طرائقنا فى السمل والحركة داخل نطاق الوجود . فليس هناك الصق
 بمعاشنا ولا أكثر ظهورا فى حياتنا من صفات الحس والذكاء والفصيح
 والحيوية ، ومع ذلك لهنه كلها ليس ضرورة من ضرورات وجودنا بقدر
 ما هى وسيلة من وسائل اكتشافنا للوجود وهو من انحاء استفادتنا من
 الحاضر الى الماضى .

موجودنا اذن يحصل ثم نصل نحن من هذا الوجود موضوعا للكلام
 فستخلص منه صفات معينة ونلاحظ عليه ملامح بالدات . هذه الصفات
 وتلك الملامح هى ما نسميه بالماهية . ولكننا مع كثرة التكرار والترديد
 للمظاهر المتشابهة فى حياتنا حسنا هذه الماهية ازلية تنتفض على طول
 الزمن فى صورة أشكال من هذا الطراز أو ذاك . ولكن الواضح ان هذه
 الاشياء انما نحدث فى كل مرة لأول مرة ونأتى مع اطوار الاحداث بغير
 تقدير مسبق ولا خطة قبلية . وبذلك يسحق طابع الجسود والترديد فى
 الحياة ويتدخل عنصر الفن بسمياته المبهية . ولا شك ان الفنان وحده هو
 الذى يستطيع ان يدرك معنى الرحمة التى تصيب الانسان فى تقدمه خلال
 المسحب القائمة من فوقه وهى لاقتنا نندره من حين الى حين بالخطر الغير
 قلاسان وسط الحياة ليس محريا عن عمل هذا الموقف عندما يحس فى
 قراره نفسه ناله معزوك فى الوحدة المفزعة وهو سدد الا من اختياره وانه
 وهو هـ

ومن هنا تتحمل المسئولية في اعتبار الوجودية • وذلك طبعاً جذا ما دام مرجع الإنسان في معاقبه الى ذاته وما دام هو نفسه ابن نفسه ووليده أفعاله • ويقول سارتر • عندما نقول عن الإنسان انه مسئول عن نفسه • لسنا معنى أن الإنسان مسئول عن شخصيته المحددة ولكننا نسمى أنه مسئول عن كل الناس • • وهذه هي النتيجة الطبيعية لما سبق أن قلناه • فالإنسان تبعاً لما يأتيه في وجوده من الأعمال الحرة مسئول عن العالم وعن نفسه طالما كان طريقة من طرق الوجود ، وأمسوذاً من نماذج الكينونة والمسئولية هنا مأخوذة بمقتضاها المأخوذ في الشعور بأن الفرد مؤلف لحادثة أو لموضوع في غير اعتراض عليه وعن غير نفع على حريته • فما يحدث لي - كما يقول سارتر - يحدث لي من نفسي ويستحيل أن يجرى في الأرض فعل غير انساني مهما كان الأمر • والمسئولية تأتي من هذه الناحية ، ناحية الإنسانية التي تصنف بها الأفعال والوقائع وماجرىات الأمور ، ومن هنا لم يكن هناك محل للاعتذار أو الأسف أو الشكوى بعد اليان أمر من الأمور •

إن فلسفة في الأخلاق على هذا النحو لا تغلق الباب أمام الرحاء ولا تصدر عن اليأس كما قال الكثيرون عنها ، وإنما على العكس من هذا توجد مساحة للأمل وتضع غير قليل من الإيمان والقوة في نفس الإنسان كيما يدلل وكما يأتي فعله عن عقيدة وحساب ويكفي كل يعلم الإنسان عن نفسه بأنه حر وأنه بهذه الحرية يقرر وجوده الخاص كما يحقق وجود الإنسانية جمعاء ، وأنه يبدأ من لائق ليصير شيئاً في النهاية ؛ حتى يترك خطورة موقفه وحتى يعمل بكل قواه في العالم المضطرب الخاضع من أجل الوقوف على بر السلام والوصول الى أرض البراءة والخلاص •

٩٤ - التلم بين كاموجوسارتر

- ٩ -

تقديم :

يريد في هذا المقال أن نشرح أوجه الفرق بين مفهوم التلم La Repentance عند الكاثوليك الفرنسيين المعاصرين البير كامو Camus وحسب بول سارتر Sartre لقد مات كامو سنة ١٩٦٠ مغلماً وراءه حلة من القصص والمسرحيات والمقالات والأبحاث والتعليقات أما سارتر فلا يزال حياً في باريس يمارس أقصى آماد البحث والتحليل في أبواب النظر العقل والعقل مما • وسنحاول أن نستقي مفهوميهما عن

الندم من كتابي من أهم المؤلفات التي أخرجها في المراحل الأولى من بزوغ الوجودية في عالم الغرب وهذا : الغرب وهي رواية كامو والذباب وهي مسرحية سارتر . ولكن سمرج أيضا على غيرها من الكتب المقارنة لها في الزمن وفقا لمتطلبات الإيضاح والتفسير . ولكننا لن نحاول الإشارة إلى التطور الفني لمس هذين المفهومين في المراحل المتأخرة .

ولكن لماذا نحاول التعرض لفكرة الندم بالذات ؟ هذا أول سؤال قد يخطر على بال المرء حين يتعرض لموضوع الندم . ويستطيع بصفة خاصة أن يقول عن شباب هذا العصر : أنه اكتشف في نفسه شيئا جديدا لم يعرفه الإنسان قبل السنوات الثلاثين الأخيرة . لقد اكتشف إنسان هذا الجيل أنه مسئول وأن مسئوليته تحمله دور الإنسانية والكون يأكله لقد صار إنسان اليوم عازلا لحقيقة نفسه بوضوح أكثر من ذي قبل . وهذه هي مشكلة الرجل المعاصر . أنه غير برئ . . . ولا بد أن يصططع الأشياء اصططاعا من أجل الوصول إلى كنه موضوعاتها فيما بعد . إنسان العصر الحاضر هو الذي يمارس في بناء الإنسانية بأكملها ويشترك في مسئوليات الحياة البشرية في كل مكان .

ولا شك أن الصنابة بهذا الموضوع قد تنم عن اهتمامات ميتافيزيقية . فهي تنبع أساسا من اعتبارات شديدة الأهمية بالنسبة إلى الفكر الفلسفي والفكر الأخلاقي المعاصرين . ونحب أولا أن نزيد عنايتنا هذه بأنها ليست ناتجة عن رغبة في اضباع معرفي ميتافيزيقي . وبعبارة أخرى ألا يتوهم القارئ أن تحليلنا لا يمدو أن يكون مجرد استجابة لمتطلبات التحليل الفلسفي أو التحليل المالي . نحن نسوقها هنا نظرة نابعة أساسا من أركان التحليلين الظاهري والوجودي . وهي نظرة حزينة لا تقبل التسوّل الكلّ بحال وإن جاز صمودها إلى مستوى العموم عن طريق التركيب . وهذا هو العارق الهام بين هذه النظرة وغيرها من النظرات .

وسأجد صعوبة في تناول الموضوع رغم ذلك قبل أن أتقدم بضمّة تعريفات . وهي ليست تعريفات بالمعنى المفهوم . ولكنها تقديمات من شأنها أن ترفع الإحساس بالإيهام من تقسية القارئ عند مواجهته لثقل هذه الموضوعات لأول مرة . تؤدي التعريفات التي سأتناولها بالشرح الأولى مهمة التقريب للأفكار الفلسفية والأخلاقية التي تدور حول موضوع الندم . وقد اعتدنا خلال الفكر الوجودي أن نستخدم ميساديه باعتبارها البعض عناصر أدبية بحثة . بينما نعدها عادة نماذج حقيقية في مجال الفلسفة . ولا بد أن نعترف بالصعوبة القائمة بالفعل أمامنا كما تقول سيون

دي بوفوار (ص ١٠٥ من كتاب الوجودية وحكمة الأمم) ، ذلك أن كلمة رواية ميتافيزيقية وعبارة *théâtre des idées* مسرح الأفكار تعبران القلق لدى بعض الناس ، ويزعج أعداء الأدب الفلسفي - ولهم بعض الحق فيما يرون - أنه إذا كان من الممكن تحويل دلالة الرواية أو المسرحية إلى تصورات مجردة ، ، وليس هناك أي جدوى من كتابة الرواية أو المسرحية ، لا يجب إذن أن نبلل دلالات الرواية أو المسرحية ترجمتها على شكل تصورات مجردة ، ، والا فما هي جدوى هذه الحكاية في مدار أفكار يمكن التعبير عنها في وفرة أكبر ووضوح أكثر عن طريق الأسلوب المباشر ؟

غير أن الرواية الصحيحة لا تسمح إطلاقاً باستخلاص معانيها في بعض النوازل والصيغ ولا تتيج لنا فرصة حكايتها كما تقول سيمون دي بوفوار (نفس المرجع ص ١٠٧) ، بل لا يمكننا أن نقطع معناها أكثر من قدرتنا على اقتطاع إلتسامة من أحد الوجود ، ، إذ تقدم الرواية الميتافيزيقية (*Le Roman Métaphysique*) - إذا كانت مكتوبة بأمانة وإذا خضعت لمراعاة أمية - وسيلة هامة لاستطلاع الوجود على نحو لا تؤديه وسيلة تعبيرية أخرى ، فالمسألة إذن مسألة لباقة وفن وكياسة ، ولانلبس الرواية قيمتها وكرامتها إلا إذا كانت اكتشافاً حياً بالنسبة إلى الكاتب والقاري سواء بسواء .

التنم ومعتاه :

وقد ألب كلنو رواية *L'Étranger* الغرب سنة ١٩٤٢ واتبعها صابرتر مسرحية الدباب *Les Mouches* سنة ١٩٤٣ ، فأصبح أمام أعيننا شحاة نموذج روائي ونموذج مسرحي لهذا النوع من الأدب الذي لم يتفق أحد على أن يأتي على هذا النحو ، ، وأمكن النقاد رغم ذلك أن يجمعوا فيما بعد على صفاته وملامحه المبهمة الخالصة ، ، بقي أن نجد من لم معنى الندم ووضعيته بالنسبة إلى الفكر الوجودي بأكمله ، ، فالندم *repentir* يتدخل بصورة أو أخرى في أدب الفكر الفلسفي الوجودي ، ، ولكن لو شئتنا لننظر في معاني هذه الكلمة كمصطلح فلسفي لوجدنا صعوبة كبيرة .

إذ لم يورد لا لاند في قاموسه الفلسفي كلمة الندم وإنما أورد كلمة تائب الضمير *remorda* بناء على طلب بعض الاساتذة الذين ألحوا في ادخال هذه الكلمة ضمن المصطلح الفلسفي ، (ص ٨٩٩ في السطر الأخير André La lande: Dic. de la Philosophie هذا مع العلم بأن كلمة

die Reue الاسم كانت منذ زمن طويل شائعة بنصبها وحذفها في المصطلح الفلسفي الألماني . (انظر لواميس Metake ميتسكه ر Bruggen برور) وهي واردة على الخصوص بوصف وتفصيل في الجزء الثاني من قاموس التصورات الفلسفية Wörter buch der Philoa. Begriffe التي ألفه الدكتور إيسلر Dr. Rudolf Eisler (برلين سنة ١٩٢٧ في ثلاثة أجزاء) - ويشرح مؤازرة جسمية كانت الفلسفية - أما قاموس رينوز Runes فقد أورد كلمة التكفير Atonement فقط وأصبح عليها كل ملامحها الدينية البحتة - (ص ٢٧ Dic. of Philosophy Dagobert Runes)

وكان كيركمار الفيلسوف الوحدى قد ناطح فكرة الاسم طولاً . وقال كيركمار ان الندم الذي يصحب الخطيئة هو أرفع تصير عن النقد الاخلاقي . ووجد من ثم في الاسم الشرط الأرحم الذي يسمح للفرد بالاختيار المطلق . فماذا يكون اسم سوى تأكيد الذات كشخص مسئول عن انماله ومعى للذات كشخص مخطئ في آن واحد . وهكذا لا أصبح شخصاً ولا أحصل على سموري بشخصيتي ولا أقوى الا بان أبقى ذاتي - ذلك أنى اختار بعسى اختياراً مطلقاً عندما احار بنفسى كصاحب خطيئة فقط . ومن شأن التجريد ان يدفع الوجود الى اللامبالاة اما الخطيئة فهي التعبير عن أقوى تأكيد ذاتي شخصي في الوجود . (الكتابات للتأخرة Post-Scriptum ص ٢٥٧) .

ويمكن أن تكون الاخلاق خطرة اذا ظلت كما هي في متالبتها وتجريدها . ولا شيء يقتل في الاخلاق المألية والتجريد مثل الخطيئة لانها موجودة وتردية ومائلة بالعمل . وفضلاً عن ذلك تنمى الخطيئة بالشخص بعيداً عن مجال التعميم . (انظر الخوف والارتعاد ص ١٦٢ ، ١٧٩ Crania et tremblement)

ولكن رغم كل الصعوبات التي تحيط بالكلمة (الندم) فقد إشار لالاند في شرحه لكلمة تأنيب الضمير اليها عرصاً في مجال المقارنة بين كل من اللغتين . لقد حاول لالاند شرح تأنيب الضمير فقال ان الندم يختلف عن تأنيب الضمير في أنه أقل سلبية وفي أنه يجعل مسحة دمية . ويعد الندم - وهذا هو المهم - حالة وروحية ذات ارادة اكبر . ولذلك يشير لالاند الى تعرقه بول حائيه العالم النفسي (ص ٦٥٦ من كتابه بحث في الفلسفة) بين معنى الندم ومعنى تأنيب الضمير على أساس ان الندم يعد فصيلة بينما يعد تأنيب الضمير عقاباً . ولهذا ليس لتأنيب

الضمير أى طابع أخلاقي أو أية قيمة أخلاقية في ذاته ، ولكن من الممكن أن يؤدي تائب الضمير إلى الندم الذي يمثل تلك القيمة (الأخلاقية) .

فأهم ما يمكن أن يوصف به الندم هو أنه ذو قدر من الإيجابية أولا وأنه ذو قيمة أخلاقية ثانيا . هاتان الصفتان لهما أهميتهما البالغة بالنسبة إلى الأخلاق الوجودية لأنهما أخلاق تقوم أساسا على الحرية . (ص ١٠٥) الوجودية نوعا السلبية تأليب جان بول سارتر (وبطبيعة الحال نحن نسمي عن عمد صفة المسحة الدينية التي تكلم عنها جان في وصفه للندم . غير أن الوجودية تدفعنا دفعا مع ذلك إلى الاحتسام بهل المسحة بالذات من بين صفات الندم لأن الوجودية تريد أن نبني طائفة جديدة . وهذه الطائفة الجديدة لا تقوم على أساس جامعة العقيدة الدينية وإنما على أساس جامعة الحب البشري . ولذلك تعتمد الوجودية على استخدام الندم كطريق إلى السلوك الأخلاقي لا بوصفه عاطفة دينية مشبوهة ولكن بوصفه سبيلا إلى الترابط الطائفي على المستوى الجماعي . وإذا كان الشبان هو التمردية التي تشمل بنا إلى نطاق الميتافيزيقا فإن الندم هو التمردية التي تسر خلالها إلى ميدان الأخلاق . هذا فيما يتعلق سارتر خاصة أما فيما يتعلق بكامو فالتمرد هو أول عتبة يقام عليها بناء الأخلاق والميتافيزيقا معا . (ص ١٠٤) من كتاب بيير هري سيمون عن الانسحاب في التركيب) .

الشعور والندم :

لا شك في أننا نواجه في مجموع مشاكل الفكر الوجودي طرقا جديدة من التناول الفلسفي . وهذا قد يدفعنا إلى الاحساس ببعض الغرابة . إذ كيف يتيسر لنا أن نقيم بناء أخلاقيا من القيم على مثل هذه الأساميس الوجدانية ؟ ونحن لم نعتد في واقعنا الفلسفي أن يفكر في المسائل على هذا النحو . بل أننا قد نخشى من ناحية أن تطغى علينا التفاسد المادية ولكننا لا نقبل اسادة طغى العاطفيات منها بالماديات . وسارتر يجيب على ذلك اجابة واضحة هي كتابته عن الوجودية نزعة انسانية فيقول (ص ٨٩) : « لابد أن يخترع القيم شخص ما » لا بد من أن نعترف بالأشياء على نحو ما هي عليه . وفهلا عن ذلك لا يصح قولنا أننا نخترع القيم شيئا آخر سوى هذا . ليس للحياة معنى . هذا حكم قبل . ليست الحياة أى شيء قبل أن نعيشها ولكن علينا نحن أن نعطيهما المعنى . وليست القيمة شيئا سوى هذا المعنى الذي نخشاه . ويمكن أن نلصق عن هذا الطريق إمكانية خلق طائفة انسانية » .

وقد شرح سارتر معنى هذه الانسانية الجديدة شرحا وافيا . ولم يعد للتفكير في بناء الوجود الانساني وبناء الفكر الفلسفي وبناء السلوك الاخلاقي ابتداء من الشعور الذاتي للفرد شيئا مخيفا على نحو ما كان الامر عند اربعين سنة . لقد استطاع الفكر المستند الى حقائق الشعور الذاتي ان يقيم نفسه على ارض صلبة . ولم تبس حقائق الشعور الذاتي من عنية الحقائق التي تقوم عليها فلسفات الوجود لسبب بسيط وهو انها حقائق جرتية . ويشير جيلبرت رابل في كتابه عن « تصور العقل » (ص ١٥٠) الى ان الشعور الذاتي يستخدم أحيانا بمعنى أكثر تمييزا للدلالة على أن بعض الناس قد بلغ مرحلة الاعناء بخصائص طبعه أو ذهنه مستقلة عن تقدير الناس . وإذا بدأ الفسيفي يتبين أنه أكثر شغفا بالرياضيات أو أقل احساسا بالوحشة نحو البيت من كل أتراه فمعنى ذلك أنه صار أكثر شعورا ذاتيا بنفسه . والشعور الذاتي بهذا المعنى كما يقول جيلبرت رابل ذو أهمية أولية بالنسبة الى السلوك في الحياة . ولهذا كان تصور اذن أشد أهمية في ميدان الأخلاق . كذلك يشير ترويل سيث في نهاية كتابه عن الاخلاق الى انه يجب اجابة السؤالين ماذا أصنع ؟ وأي مبادئ الأخلاق أتبع ؟ لدى كل منا أمام نفسه حل حدة . ويعد هذا على الأقل جزءا من دلالة كلمة « الاخلاق » .

وليس لي هنا أن أرجع بالقارئ الى قضايا عديدة في موقف الوجودية حيال المذاهب العقلية البحتة . فهذا يتطلب شرح الوجودية بأكملها . لكن يكفيني أن أشير عابرا الى أن المواطن ذات وصوح مضمون وذات حقيقة نوعية في الوجودية رغم أنها لا تتكون من أشياء موضوعية ورغم أنها لا تستضيء إلا من نفسها . ويمكن أن يدور احساسنا بالواقع نحو مستقلا مع ابتداء التنائية الداخلية في شعورنا . وهذا المعنى صار الانحاء السائد اليوم وخاصة في علوم النفس ينحو نحو فصل الشعور النفسي المتنبه القاصد المكتشف للشيء المتغير منه عن الشعور العاطفي الذي يظل في المستوى الوجداني المتكتم . ولما كان رد العاطفي الى المعنى شبه مستحيل يظل الشعور العاطفي غير متصف بالمعز أو الخلط ويحتفظ بايجابية معينة ويستند الى نوع من الارادة الوجدانية . ويتبنى هذا الشعور العاطفي في الخوف من المستقبل وفي التعلق بما كنا عليه وفي الاشفاق من الموت وفي رفض المحنة ورفض الزمان . وليس الشعور العاطفي اذن مجرد شعور محدود ذا ترتيب ولكنه شعور مرتبط بالاشياء ارتباطا ارديا ويرفض باسم هذا الينا الخضوع لتعاليم الاشياء ومعايير الحقيقة . ويبدو هذا الشعور أيضا بالنسبة الى اليمض لا كأنه شعور

محتلط ولكن كانه شعور حدنب • وليس من شك في ان الشعور لا يمكن ان يكون عاطفيا مائة في المائة او ذهبيا مائة في المائة • ولكن لا يمكن تحويل احد الشعورين الى الآخر او رد الآخر اليه • ومن هنا يتسلسل الاحساس بالصمت • (انظر الصفحات ٩٤ - ٩٨ من كتاب فردينان الكييه عن راحة الوجود - المطابع الجامعية في باريس ١٩٥٠) •

والوجودية والفكر الحديث عموما يستندان الى احد شطري الشعور الانساني • وهو شعور عاطفي لا يمكن ان يقوم بدونه مافع او ضار ولا استجمام او تمام ولا يمكن ان تحصل اى حركة نحو غاية او هدف على حصى بدونه كما يشير الى ذلك الكييه • وهذا صحيح فيما يظهر من جملة احتياجات الشعور الذهني المتكررة المستمرة الى الشعور العقلي • ولذلك كان استناد الفكر المعاصر الى العاطفيات رغم كل ما يقال عنها ذا ارضية صلبة •

الشعور والثقة :

وهذا السوح من الشروع في التفكير الاخلاقي ليس وصعبا كما لا يحتاج الامر الى بيان • ولكنيه رغم ذلك تجريبي ويعتمد على تجربة حقيقة ياشهرها الشعور • ولذلك كانت صفة الايجابية اساسية داخل نطاق الاحساس بالدم • ولذلك ايضا كانت صفة التحريبية من اهم المسائل المتعلقة بالاحساس بالدم • فالتنم ليس فكرة ذهنية وانما هو تحرر ياشهرها المرء منذ طفولته ويكون من اثرها احساس واضح بالذنب يؤدي فيما بعد الى توجيه السلوك الاخلاقي •

فالاخلاق الوجودية لا تبدأ من جملة قواعد او جملة احكام • انه لا يفرض مبادئ وصاحب ومقاييس ومعايير • كل ما تبدأ من عنده هو التجربة • وكما يعض الطفل مرة بعد مرة الى ان النار تحرق وان الثعبان يلدغ يقطن ايضا الى الندم عقب كل سلوك والى احساس يبلغ مستوى الذنب • ويدرك الانسان شيئا فشيئا ان الحرية هي نفسها الوعي الذي يلزم وجوده • فهي الطابع الذي يصبح كل شعور انساني بأى شيء • وهي هي الذنب • والحرية كما عنها مبادر في الوجود والعدم هي قوة العقل الخيالية والفكرية وهي حاصر هذه القوة وسليبتها هما في نفس المسمى • بل هي قدرتها على البزوغ وسط احوال سعل ونروعها للعودة الى الشعور بنفسها • وهما تفقد اسوار السحور مصى الفاء الحرية • فنحن احرار طالما كان قينا وعي وشعور • ولكن لا تظهر القيم الا مع

ظهور ما يسميه سارتر بالمشروع . والقيمة في نظره هي التمام التي يراود الشعور الحر والذي تنزع نحوه عيننا . ويأخذ هذا النزوع بطبيعة الحالة شكل المشروع الانساني الخاص .

وفعل التحرر هو بدء المعرفة وعلى عتبة هذا الفعل يقوم الاختيار . وكما يقول كبركجار (في كتابه « اما ٠٠٠ أو » ص ٤٧٥) : « لا يتعلق الأمر بأن يختار المرء بين ارادة الخير أو ارادة الشر بل باختيار الأداة لنفسها » وهذا في الواقع هو الخطوة الأولى التي تنتقل بها الإرادة الى مستوى الأخلاق . وعندما تختار الإرادة يمكنها أن تختار الشر أيضا . ولكنها تصبح بذلك على أي حال أمام امكانية اختيار الخير . فالإنسان يبلغ سبيل الوجود الميتافيزيقي عن طريق الاحساس بالفتيان كما يبلغ سبيل السلوك الاخلاقي ابتداء من الحرية . ويريد الانسان من معرفته نفسه بزيادة خصوصيته . وهناك الندم الحقيقي الذي يمثل التماكس ولا يتوقف عند حد الانين . والشعور هو الذي يثبت استخدام الحرية . ويهذا يصبح الانسان ما هو عليه .

ومن المؤكد أن الحياة لا تقبل التمام . وهي مشروع متداول على الدوام . وفي انفسنا نوع من عدم الارتواء المستمر بدفعا دوما الى الحركة من اجل الذهاب الى ابعد ما نحن فيه . وهذا المشروع هو علامة الاقتضاء الفلسفي . انه يترجم عن حاجة الى التمام متصلة في بناء الحقيقة الانسانية . ولا يكشف سارتر ما ها بفضل المصادرة الأولية في ظهور القيمة الا الصمت المحض لأن الموت بالنسبة اليه هو القصد الحتمي الحاسم على كل مشروع وانهايار كل توقع أو انتظار . ولكن هذا نفسه بال ضبط هو موضع التساؤل . لأن الموت يوصفه نهاية مطلقة لا يعدو أن يكون فكرة فارغة من المضمون لا تلتصق بها اطلاقا أية تجربة من التجارب التي يزودنا بها الفلق من الموت .

فهل معنى ذلك اننا نواجه المستحيل ؟ وهل مساء آنا نبلغ اعتاب اليأس من أول الطريق ؟ لا . . . فليس هناك وضع لم يحزه اختياري . وبالأحرى محاولة التهرب أو الإفلات من الوضع هي نفسها أيضا احراء ارادي . وليس هناك ما يدفع الى التحدث في أحد المواقف ولكن الموقف نفسه يدعو الى التحديد حيث تؤكد حريتي أو عيودي . وتصير الحرية عندئذ مشكلة تظهر . فليس ل الا أن أعيش في استباق وفي صروب متطلعا نحو المستحيل . وتكمن الخطيئة الكبرى والوحيدة أيضا في ايقافي وفي ثمن عزيمتي وتقليص اطارتي .

ويظهر الحياة الانسانية خاصة في نظر سسلترنر بوصفها فرحة الحرية - أول خطوة هي بدء الوجودية الثوري الى كل انسان كي يشارك في الشعور الكامل بالتبعة وحمل المسؤولية عن وجوده - وحينما يأخذ بذلك على عاتقه يصبح سيديا ومالكا للعالم بأكمله - بها نحن مسئولون عن أقل عاطفة واصغر فكرة وعن أكثر اعمالنا صالحة - وساجد نفسي اذا اردت خلال مشاريعي وأذواقي البريئة - وسارتك الخطايا من جديد لأمر أنا نفسي المؤلف الأرحم لكل المعاني - ولا عجب في أن تظهر مثل هذه المسئولية لونا من القلق داخل قلبي - وليس هناك فعل واحد مبتدله .. انني اضح نفسي بأكملها في كل فعل - وهذه هي رأى سسلترنر هي ميزة النوع بأكمله -

الذباب والغريب :

ظهرت قصة الغريب كما قلنا في سنة ١٩٤٢ أي قبل ظهور مسرحية الذباب لسسلترنر بسنة كاملة - وهذا معناه أن المؤلفين من نتاج فترة واحدة وصلوا للعالم فكرية واحدة - وكانت هذه الفترة بمثابة كاسم للفرق بين مرحلتين أدبيتين مختلفتين في تاريخ الفكر - ولا شك في أنه قد سبقت الإشارة لدى الكتاب والأدباء الى الأفكار التي استند اليها الفكر الوجودي في هذه الفترة - كان كافكا قد عبر قبل ذلك عن الاحساس بالعيب - وكان الاحساس التراجيدي بالحياة مألوا لدى كل من نيتشه وباريس وأونامونو وكان معنى الحياة في عالم بلا قوانين معروفا في روايت برناتوس وجوليان جرين وجواخام حرين - وكانت المعاصرة الأخلاقية القائمة على غيو استنادا الى قيم سابقة معروفة في روايات مالرو وهورياك - واستطاعت التعبيرية الالمانية أن تؤثر بما فيها من عصب حاد قبل هذه الفترة أيضا بخمس عشرة سنة أيضا - ويرجع الى فوق الواقعية الفرنسية والي جان كوكنو وجويس الفضل في ابتداء التشكك فيما يجري في العالم من نظام -

ولكن سنة ١٩٤٢ هي سنة التحديد الحقيقي لصورة العالم الغابت كما يقول البيريس - ولن نجد كل هذا التباين اسمه المناسب وطابعه الواضح الا على قلم البير كامو على نحو ما عبر عنه في أسطورة زيزيف بقوله (ص ١٨) : « هذا الطلاق بين الانسان وبين الحياة - بين الممثل وبين الديكور الخاص به هو بخاصة الاحساس بالصنعية » - وادت هذه الحساسية الاجتماعية والادبية الى أن صار المثقف الغربي قادرا على استشعار علاقته بالعالم - وخيم على الأدب بعد سنة ١٩٤٢ شعور بارد

تقبل واستلهم هذا الشعور فيآلانيه في مقاله بمجلة العصور الحديثة
(المند ٦٢ ص ٢٠٤٩) عن . مواليد سنة ١٩٢٥ الذي قال فيه : « أنا
بحسب بآنا غرباء بالنسبة الى هذه الازمة الرومانتيكية التي تستكمل
نفسها تحت أبعادنا في الركابة » .

وأحب أن أشير هنا الى أن قصة الغريب تتميز به دائما كتبه
واقاصيصه في اعتمادا على الاحتمام المنوى الى تحلقه المناسبات .
لمست أهمية قصة الغريب في أها ذخيرة من الحكم والعبارة المتشائمة
كما يقول سحر جان بول سارتر (ص ١٠٢ من تعليقه على قصة الغريب
جزء أول من كتاب المواقف) . تكمن أصالة البير كامو في نظر نفسه في
الدهاب الى أقصى آماد أفكاره . واعتمادا على هذه الملاحظة وعلى غيرها
من الملاحظات الخاصة بالصعب والكلام في غضون مقاله كان أول سارتر
أن يبلغ أقصى الأمد في تطيل الموقف الرئيسي في حياة مبرسوه بطل
الرواية . ولكن شغل سارتر عن ذلك أمران : أولهما أن تصوره لأهمية
العبارة والكلمات في الألف والايضاح يلعب دورا رئيسيا في شرح
المحسوسات مستغلا عن الاحتمام المسوى المترن على الاقتناع الشعري في
المناسبة كما هو الحال في مؤلفات كامو . ومنرى ذلك عليا في الفوارق
للنومسة بين النسل البنائي في مسرحية الذباب وبين الشكل الحكاه داخل
بطار رواية الغريب . ورغم العائق الأصلي بين المسرحية والرواية في
الشكل الأدبي فإن المعالجة المعنوية لموضوع النجم مختلفة لدى كل منهما .
ولأيهما أن الندم الانساني ذو مصدرين مختلفين على قلبي كامو ومبارتر .
فمعد سارتر ندم أصلي تعبر عنه مسرحية الذباب ولكن ليس هذا الندم
عشويا بالمعنى الذي خصه به كامو . فالندم له قانون عند سارتر كما
جاء على لسان كليتميستر (ص ٢٧ من مسرحيات سارتر) حين قالت
لايتها الكترا : « وستخرجين في النهاية انك الرمت حياتك بصرية واحدة
من الظهر » . مرة واحدة الى الأبد . « وانك لم يعد أمامك الا أن تأخذي
في حرق حريتك حتى تبلي الموت » . ذلك هو القانون العادل أو غير
العادل للندم . أما عند كامو فالندم طاهر الأصل من فوق في مسرحية
كاليجولا (ص ١٢٢) . « يبكي الناس لأن الأنبياء ليست كما كان
ينبغي لها أن تكون » .

ولا شك في أن الخطوة الأولى في قصة الغريب تستلزم ما أن نترك
الجرأة التي يعالج بها الموضوع . هنا يصح كامو نداء رواليا يحتم أن تكون
أحداث الرواية كما كانت في مراحلها . ومرحلة الصعيت الطويلة قد
انصمحت عن جبلة المشاعر التي تنبثق في نفس انسان لا يتعامل على نفس

المستوى الذى يتعامل عليه السافون من الناس . ولا يجد أى جعوى حتى
 فى الكلام . ولكنه لا يجعل الإحباط فى الواقع كى يتشارك فى هداية
 الآخرين الا عندما يلقى القسيس فى الليلة السابقة على اعتلاءه . فيه
 هذه اللحظة يهب للكلام كى يسلخ الناس حقيقة خطيرة . انه يريد بذلك
 ان يكون مستولا عن مستهبل البشر وان يتشارك فى بناء الانسانية .
 اليأس المطلق هو وحته سبيل الفعل والامتناع . لا بد ان تدرك أقصى
 أعاد الواقع الملمى كى يبرز فى نفوسنا أول دفعة نحو العمل ونحو
 الوجود الاساسى . وحسبنا وصل مرسوه الى اليأس المطلق عرف الأصل
 المطلق فى حب الآخر والناس والحياة وهذه ان يكون السر مدركين حقائقه
 معانهم وقال لأول مره ما يعتقد أنه خلق . ان الانسان لا يخلق بالخلق الا
 حينما يستمر فى أعماق قلبه ايمان بالعبث المطلق . أول طريق السلوك
 الشريف هو اليأس العاطف من أى بارقة أمل . ولهذا تعبر العريب عن
 موقف يتحدد فيه الوضع الميتافيزيقى والاخلاقى لرمض العالم الانسانى
 دفعا عنده . ان الفضل يستحيل من جراء ذلك كله الى اكتشفاته
 ميتافيزيقى وتنسب عليه معالم السلوك الاساسى .

وسيتبين فيما بعد أن هذا التقسيم أقرب الى طبيعة كامو الفكرية .
 لأنه سيقول فما بعد ان اليأس ضرب من الرعد . وسيقول أيضا انه
 وطرفة الانسان هي معرفة المنفى المفروض عليه ان يقاوم . وهذه
 المقاومة ضرب من الفعل . انها تجعلك ملتزما كئى فعل وكأى اختيار .
 وهي تجعل فى ذاتها كى مصادراتها . ترى اخلاق كامو بمعنى أوضح
 على معنى الجمعيه لدى الانسان . ولهذا سيظل كامو أنبل من حمل القلم
 من كتب هذا العصر .

وسأترى ينبع هذا المفهوم من صرحية الذباب . فأورست بطل
 الذباب يحدثنا عن الناس أو عن نفسه هو خاصة . وما لا شك فيه أن
 هذا ناجم أولا وقيل كل شيء عن الضمالم الضيق وعن الامتناع الوقتى
 من الطبيعة ومن الوحود ومن الحر . ان كلامه عن اليأس هو أمر من آثار
 انفصاله عن شدة وتطاعه عن صاحب أعلامه . وقال لأخته انه يحضر
 بالفرح فى كل مـ . دعيسى أقول وذاعا لاساسى . وهو يحس أيضا
 كما انصهرت عليه الحرية وتعلته وكانها لغرت الطبيعة الى الوداء .
 فاذا به حقا وحيد . لقد كان المصير الذى يحملة على كتفيه تميلنا بالمسبة
 الى تنجابه ولذلك حطم شيايه .

وصدم اليأس من هذا المنفى خارج المسؤول الكل . إذ لا يمكن أن
 نستكمل حريه نفسها الا بأن يباشرها فعلا . بل للاحلاس من استحداثها .

فالحياة الإنسانية هي التي تخلق معاني الأشياء بطبيعة المجهود المتصل .
 وإذا شعر الناس بالتمسك من جراء هذه الحيوية الدائمة وإذا انتفت عزيمته
 الإنسان في الوصوح وتمطلت عن اتخاذ القرارات فقد كل شيء مصلاه
 ونزوات للإنسان سموات وجوده الباهت الذي أعطى الميهم للإنسان (ص ١٠٢
 الذباب) ويعمل جوييتير لاورست في مسرحية الذباب أن الإنسان ليس
 نديا في العالم ولكنه شعور متنى في نفسه (ص ٩٨ الذباب) . وهذا
 الشعور فقط أو هذا الدخيل المتنى هو الكينونة الوحيدة التي تظهر
 بها الدلالات في العالم .

وعن هذا الطريق يعد الشعور ذاته الحقيقية . . أنه يجد ذاته بواسطة
 مسروعاته وبالمس الذي تعطيه إياه وبالتحولات التي تعرضها عليه خلال
 عروانه في هذا العالم الذي يحكم عليه بأن يكون واحدا من الآخرين .
 ويعرض عود الوصف للشعور الذي يقرر جود الأشياء وعناوتها وعشويتها
 مع قدرته دائما على انارتها وحتمية أدائه لذلك . . مجرد ذلك من شأنه أن
 يفرض الأخلاق .

وإذا كانت قصة الغرب قد أظهرت بظهورها سنة ١٩٤٢ كانبيا
 ميلانا هو مؤلفها الجير كامر فإن مسرحية الذباب سجلت سنة ١٩٤٣
 التفسير العميق الذي خلفته الحرب والأسر والمقاومة في تفكير جان بول
 سارتر . وفي كلا الممثلين الهامين في تاريخ الإنسانية يسبب أنه إذا لم
 يكن هناك ما يعرض على الإنسان بطل الإنسان بلا انتماء ومتى حريته
 فارغة سولا . وبسائل في النهاية ما إذا كان يعنى حقاً . لا بد من
 الاختلاط بالناس وحمل أعبائهم ومشاركتهم في الذنوب والخطايا كي
 يصبح عمل وعمل الآخرين متلاحما . وعندئذ فقط تنزغ الحرية . لأن
 الحرية لا وجود لها في العراء وخاصة في بيداء الوجود المتفر . حريتي
 هي قدرتي على معاقلة الذنوب التي يفرضها على حوت الآخرين وهي
 مشروعى الذي أتحدى فيه من حقيقة وجودى وهي أصل المسئولية التي
 أنبى على صونتها مستقبل البشر . . البشر جميعا كطائفة تسمى من أجل
 معنى الحياة فوق الأرض بعينها ومحدوديتها .

٩٥ - التلم بين كامو وسارتر

- ٢ -

عود على يده :

مرة أخرى نريد أن نناقش الأساس الذي تقوم عليه فكرة هذا
 المحب . لا أود أن أستعمل مع التحليل دون أنه أوضح النقط فوق الحروف

ودون أن اشبت من كل نقط الارتكاز الضرورية لتفليل الصعوبات في مثل هذه الموضوعات . ذلك أن مثل هذه المعالجة لموضوعات الفكر الأدبي غير مألوفة لدينا في اللغة العربية . وهي فضلا على ذلك تلقى صعوبة في القبول والاستماع لدى الكثيرين من بيننا . بل لا تلقى هذه الموضوعات الفهم اللازم لاتصالها بأعلى مستويات الفكر الأدبي المعاصر في ناحية ولا ارتباطها بصعوبات جديدة من ناحية أخرى .

لا شك في أن الوجودية قد عرفت في الشرق العربي منذ وقت طويل . لكن لا يلبث المراقب الأدبي أن يحس بظهور نزعات ترمى إلى حماية نفسها أكثر مما تحاول العمل من أجل خدمة الفلسفة والفكر . ومن ثم اختلت كل معالم الاتصال الحقيقية التي تحس سباج الفكر الحر وترمى إلى تطور المتضارب العنصرية السلبية التي تنسب بالفعل إلى دائرة الفلسفة . ولا بد بالتالي من أن تعمل جادين على إعادة تصويره القاري العربي على استمرار البحوث الجادة في مادة الفلسفة . وليس الفرض من ذلك إنشاء تيارات فكرية معينة . بل المقصود فعلا وعملا هو إيجاد العقلية الفلسفية التي كانت تنعدم مع ظهور نزعات باطلة في حقل العلوم الفلسفية .

وعلى الرغم من أنني أعرض هنا لموضوع أدبي حالي فقد أحس القاري معي ولا شك بصعوبة تناول هذه الأفكار دون إشارة واضحة إلى علاقتها بالفلسفة . لقد سار الأدب المعاصر وثيق الصلة بالفلسفة . ومعنى ذلك أننا مضطرون إلى الإلحاح في تأكيد نقط الارتكاز الفلسفية التي تساد موضوعات الأدب المعاصر . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن الأمل بهذه الاربعيات الفلسفية دون وقوف طويل عند صعوبات الفلسفة المعاصرة المتطورة . وهي صعوبة التفسير وصعوبة التقريب لانتهاها إلى أحواء علمية متقدمة تقعا كثيرا على الأفكار الساذجة الأولية التي لا يزال يروجها أصحاب الدراسات الضحلة أو الضعيفة في علوم الفلسفة اليوم ببساطة .

وهكذا أحس نفسي مضطرا إلى العودة إلى تناول موضوع المتسامر المعقدة مرة أخرى . ولهذا أيضا أشير مرة أخرى إلى ما سبق التعليق عليه في فترة السمر والنم وما ذكرناه بشأن طبيعة الشعور استنادا إلى ما جاء في كتاب الأستاذ الكبيسي عن « وحشة الوجود » بهذا الصدد . فقد أشرنا حينذاك إلى وجود انقسام أصيل بين المعاطيات وبين المعقولات داخل الوعي البشري .

يقول الاستاذ الكيبي ان كل فلسفة هي في الواقع تفكير في الانفصال أو الانسطار . هذا التفكير مائل بوضوح في الاسطورة الافلاطونية عن سقوط الارواح وفي فكرة افلوطين عن مواكب الواحد الاوحد وفي تأملات ديكرات عن الخلق وعن علاقة النهائي باللانهاي . وهو مائل أيضا في تدرج انواع المعرفة عند إسبينوزا وفي تفرقة كانت بين الظاهر والباطن أو التوسس وفي التمارس الذي أعلاه فشته بين الأنا واللا أنا .

ولا شك هي وجود بعض ملامح الانفصال في حياتنا الفردية ذاتها . ولا يمكن ان نفهم الشعور بالحاجة أو بالعوز الى الحب اذا اعطينا انتزاع الطفل من صائه في بطن أمه كيما يولد ينير حولي أو قوة في هذا العالم . وهو عالم لا يمكنه البقاء فيه بلا حماية أو رعاية ، ويضطر مع ذلك الى الاستعانة شيئا لشيئا عن هذه الحماية وتلك الرعاية . ويصح الحب الانساني من ثم نوعا من الامتراس الانساني عن القسوة التي بدأ بها حياته وتاريخه على الارض .

وليس الانفصال مجرد حديث عرضي بالنسبة الى الشعور أو الى الوعي ولكنه ماهية هذا الشعور أو هذا الوعي . وبماصال حقيقة الانفصال يضيح منا الشعور ذاته . ولكن هذا الانفصال لا يبدو أن يكون أحده للمشاعر العاطفية . وعن الرغم من ذلك فهو نفسه ماهية الوعي المشري وليس مجرد حدث عرضي في كيان هسدا الوعي ، ولذلك فكل انكار للمشاعر العاطفية سيكون انكارا للوعي ذاته (١) .

فكل تجاهل للمشاعر العاطفية هو تجاهل للشعور ذاته . ولم يكن اقتتران فكرة الذات بفكرة الأنا مجرد مصادفة . وأي محاولة للنظر الى العاطفيات بوصفها مجرد حالات هي محاولات غير مثمرة وغير مجدية .

(١) ملحوظة : نحن نستخدم كلمتي الوعي والشعور بمعنى الكلمة الفرنسية *La Conscience* والانجليزية *Consciousness* والألمانية *Bewusstsein* وكلاهما نفس الجمع في المشاعر العاطفية بمعنى الإحساس الوجدانية . أي أن سح الشعور يلحق بالوعي الفلسفي السابق للشار اليه لا يكون هي متغيرا وإنما يكون إضافة كلمة مصادفة ككلمة الجمع مثل : أنواع الشعور . أو أشكال الشعور . وذلك لأن كلمة للمشاعر لا تعبر بوضوح في الاستخدام المنطقي الفلسفي الى ما يقصده الثلاثة هنا مستعمروا كلمة الشعور . وهذا ناتج من طبيعة اسماؤنا صغرى الكلمات . لقد استطاعوا عزل كلمة الشعور في الفلسفة عن معناها الأدبي العادي وكذا سحر حتى اليوم تطبق ذلك فيما يتعلق بجمع هذه الكلمة . ولهم بالاحظ التناقض الذي تحولت الى استخدام كلمة الوعي كترادف لكلمة الشعور حينما احتضرت في الجملة الواحدة كلمتا للمشاعر والشعور حتى لا يضرب المعنى في دهر التناقض .

وننتج من هذه المحاولات عادة عن فرعات لها طابع التنسك بالخلود العقلية وحدها - وثود هذه النزعات عادة افتراضى العاطفيات كما لو كانت حالات عاطفية حتى تتخيلها كاشياء تفرش وتقدم الى الشعور الدهنى - ولو كان الالم شيئا لوجب أن تنهب منهج الرواقية لم اعتبارها مجرد اسم - ولكن يكفى أن ننام مرة لنعرف خطأ هذه النظرة - فالالم ليس حالة وليس صفة من الصفات التي مقترحها على طبيعتها المعرفية - إذ أن الالم لا ينشأ عن شيء يتعلق بطبيعة المؤثر - وسبب ذلك بسيط وهو أن الالم لا يحاول أن يكتشف بل يشعر ويحكم أى يشعر بما يحكم عليه بأنه مؤذ - فالالم إذن ليس سوى احساس مباشر بالاذى يؤدي الى ايقاظ رد فعل مباشر باتخاذ موقف المدافع (١) .

أما العاطفيات فتنتهي الى الشعور العاطفى فى سبائل الشعور الدهنى حسب التقسيم الذى اقمناه من قبل - ويمكن التعرف بوضوح على ثنائية الشعور الانسانى من حيث هو مركز مزدوج للايماءات التى يردنا اليها - فهو يردنا الى مركز معرفة موضوعية تعد مثلا اعل بالنسبة الى المعرفة العقلية المهتمة بالعنائى غير الشخصية والى مركز الشعور العاطفى بوصفه إنا وجودية حية .

التعم والفريق :

والسهم هو إحدى العاطفيات وهو يشجع فى الحاضر بناء على احتكاك الذات المستمر بالعالم ، فالذات لا تنفصل عن العالم والانا لا تنفصل عن الذات - والانا هى ما يمكن تعريفه عن طريق مجمل ما تحققه على وجه العالم - ولولا أن الانسان يستعيد من حيث الى حين تساؤله عما يمكنه أن ينشئه وينشئ لأصبحت الانا سجيبة لارتباطها بكل ما تحققه فى العالم .

وتتمثل قدرة الانسان فى التساؤل عما يتم بناؤه عن طريق الشعور بالنعم - فالتعم هو ما يعين المرء على التحرر من الاستمرار فى قبول نظام معين للأشياء ومن الارتباط ارتباطا كاملا بمطلق الاوصاف الخارجية . ولهذا كان السهم حليف الانا دائما أبدا لأنه ميران الانا وعلامة الترابط

(١) المقصود هنا أن فريق المثل لأنواع الماطفلة بالالم ذاته - إذ أن الالم ليس وسيلة معرفة وإدراك فلابد وأن يكون أدنى فى باب العاطفيات منه من باب المشغولات - الالم هو مجرد ألم ولا ينحصر بنا إلى أبعد منه ولا يحسن أى حصول سرورى والتألى فهو من الاستاسات غير المعرفية .

والخبرة والاستفادة • والانسان لا يستغنى عن الدم لأنه لا يملكه الا احساس
بالحياة حسلة في الزمن •

فالانسان هو الزمن الذي يعيشه • والرمز هو حياته • واعداد الزمن
الى يعيشها الانسان هي ابعاد القيم التي تعين الوجود في الزمان الى
حقيقة متقسمة منقطعة • والدم هو وسيلة الاحتكاك بالعالم من اجل
التحقق عن طريق ما يبره تايب الصبر من ذكرياته • وقد يظل تايب
الصبر متعلقا بمفهومي الحبر والسر او ما يولد الاحساس بالاذى
والفضيلة • اما الدم فهو احتضان الارادة وتجديد الاستعانة بها امام
المواقف • ولما كان ارتباط الدم بالسلوك العرفي قويا لاشتراكه بالارادة
صار الدم اقرب الى ميدان الاخلاق والصق به •

والطابع الغالب على كتابات كامو هو طابع التوبة • تشبه لغة كامو
اساليب الانبياء • وهو يضفي من داته على أسلوبه كل الهالة التي تراها
في لغة الانبياء • وتشر في كلماته بمعنى التمزق وفي عباراته بمعنى
المأساة • وشخصية مرسو التي جعل منها بطلا لروايته • الغريب • تكاد
تكون شخصية انجيلية • مرسو هو صورة المسيح الذي تسحقه (١)
كما يشير الى ذلك بير دي بواديفر • ويقول دي بواديفر ان رواية
الغريب (٢) قد فرصت نفسها علينا كظاهرة طبيعية في ربيع قفر وتيس
بياريس أثناء الاحتلال • وتساءلنا من ثم اذا ما لم يكن حنا لها مجرد
انعكاس للوحشية التي عشناها والظروف التي مررنا بها في تلك الايام •
ولكنه يعود فيقرر انها على العكس من ذلك تحمل طابعها دائما عند كل
قراءة وفي كل وقت • إذ انها تحمل ذلك الوضع المخرج الملح نفسه الذي
احسنا واقعا حيا في مشاعرنا خلال تلك الايام التعبة •

ويشير أحد النقاد الكبار مثل ألبيريس رواية • الغريب • جزء من
مرحلة الحسبة والا اخلاقية الاولى التي مر بها كامو • ولا شك ان الحسبة
واصحة وصوحا ساملا في الغريب • اما الا اخلاقية فلا موضع لها ازاء
الرواية كاملة • وألبيريس نفسه هو الذي يقول تصدد قصة الغريب •
• لا يبدو الانسان كما لو كان قد خلق ليتلائم مع الحياة التي خلق له •
وهذه هي الحقيقة المفرقة التي احس بها مرسو (بطل الغريب) احساسا
غامضا حتى قبل ان تحمل اليه عجلة القضا والسجن كل الوحسوح

(١) مع بواديفر • المجلد الاول (٢٠) ص ٢٨١

(٢) نفس المراجع ص ٢٨٠ •

الكامل » (١) • ولذلك يمكن أن نقول أن ثمة وضعاً ميتافيزيقياً وأخلاقياً أساسياً يقوم على الندم بشأن طبيعة الحياة والوجود وأن كان هذا الوضع نفسه رفضاً حاداً صارخاً للعالم الانساني •

رواية الغريب :

وهكذا ترسم رواية الغريب صورتين من صور الندم • الأولى هي الصورة الأصلية التي تتخلل العمل بأكمله كاحساس عام • والثانية هي التي تشكل من طبيعة الهاء الروائي عنهما يصل مبرسو الى الوضوح النهائي في السجن والاعدام • وبطل الرواية مبرسو هو شخص لم يصب فلاحاً في الحياة ولم يكن موفقاً - ويمثل الثقف الفاتل الذي يقوم بعمل وظيفي عادي - ويتلقى برقية بوفاة امه وهو لا يدري ما اذا كانت قد ماتت بالامس أم اليوم - لقد بست الملجأ الذي كانت تعيش فيه امه برقية بحجر الوفاة الى الابن فيصرخ الى حضور دفنها ولكنه لا يجد أثراً للمحرم في عينيه •

ثم تعيش حياة عادية فيصحب عشيقته الى البحر من حين الى حين ويألف الحياة معها دون أن يكون في الواقع مفرماً بها • وتساءله ما اذا كان يريد الزواج منها فيجب بأنه لا مانع لديه من الزواج • فتساءله ما اذا كان يحبها فعلاً ؟ فيجب بأن هذا لا أهمية له ولكنه على استمداد لأن يتزوجها ولو أنه لا يحبها •

ويتخذ مبرسو بعد ذلك صديقاً اسمه ريسون • وتسوقه الظروف يوماً الى أن يصحب صديقه فيقع هذا الصديق في اشكال مع بعض الاعراب بسبب امور تسانية • واذا بمبرسو يورط نفسه في المشاحرة وبالصدفة يضطرب على زناد مسلسل يحمله حصوم صديقه فيقتل أحدهم دون أن يتبين لذلك سبباً •

وهنا يقتادونه الى السجن وإلى المحاكمة • ولا يد له في الامر • ولا يشعر باعجاب نحو ما حدث له • ويدافع عن نفسه دفاعاً فاشلاً • وتوالت الاحداث في طريقة آلية تلقائية دون أن يملك تغيير شيء مما جرى • ولا يحس بأنه ارتكب جريمة عن قصد • وبدلاً من أن يستشعر نوعاً من القلق أحس على العكس باستغرابه قائم حزين •

وهو حقاً غريب في هذا العالم حيث لم يكن هناك ما يهمه أو يعلق

(١) دينة - طريق الجرس - ثورة كليب اليوم (ص ٦٤) •

به قط سوى حملات البحر وليالي الجرائر الرقيقة وسائرة خليته • ولا يكاد أحد يطلع على قصة حياته حتى يتبين أن سلوكه سلوك مجرم عملا • فهو لم يكن يحب أمه وقلبه قاس فيما يتعلق بوفاتها • ثم احتلت فسوته قتل رجلا في حكاية تدر حولها كثيرا من التفسيرات • ولذلك لم يكن القضاة ينظرون في أمره حتى حكموا عليه بالإعدام •

في هذه اللحظة بالذات يستيقظ ميسو • ويحس بالحلم العميق للنسب الوحيد الذي يملكه وهو حياته • فيثور أثناء فترة الانتظار للإعدام داخل السجن • ويحس بالندم ويود لو كان قادرا على أن يغير شيئا من الواقع الذي يحيط به • • يود لو أنه تحكم في قوانين الوجود والاحياء والاشياء حتى يغير من واقعه وظروفه • ويتمنى لو كان يستطيع أن يرى حياته شيئا آخر بعيدا عن حقيقة الموت التي صارت بالنسبة اليه حقيقة أولى ووحيدة •

ولكن اسمه يصطلم بالزمن • ولا بد من استعادة الزمن حتى يملك المرء أن يان تصرف مختلف والتأثير على الحوادث من أجل تغييرها وتبديلها • وهو عاجز تماما عن أن يخرج على إطار كل ما يدور حوله من الاوضاع والظروف •

ثم يرسون اليه القسيس كي ينقل روحه فيثور ثورة جزع قوى وينصر بأن عليه ابلاغ القسيس بأقدس الحقائق التي تهم البشرية كي تستطيع الخلاص وتسرع بالتصرف على ضوء مايقوله لها حتى تضمن حياتها الثمينة وتعرف قيمة الاستفادة من هذا المعاش الانساني الفاني • ويسئ القسيس بأن الله لا وجود له وأنه لا يوجد معاش آخر سوى هذا المعاش الارضى • هذه الحقائق البسيطة لم يستطع أحد أن يقولها وكان لا بد أن يواجه الموت كي يملك الشجاعة الكافية لإصلاح الناس وإسراهم بالحداثة الكبيرة التي يعيشونها •

هذا السلوك الايجابي وليد الندم • الندم هو الاحساس الواقعي بأن ثمة عملا آخر كان يمكن أن يصل في هذا الطرف أو ذاك • وهذا الاحساس الواقعي هو نوع من المراد الشعوري الإزاء الاحداث • وهو أيضا نوع من التمعن في كل ما تقدمه الحياة من فرص وسرب من التذكر لكل ما يربو المرء أن يستعيد النظر فيه • ويبدو لكل منا أنه سيخذل الاجراء الصحيح أو الأكثر صحة أمام الفرص التي تعطى لنا الظروف والاحوال لو تكررت على نحو ما جرت من قبل •

ويصير المرء عادة بأن الزمن لم يمهل في اختيار ما يقع عليه اختياره

من أنواع السلوك . ويحس أيضا بأن الوجود والاشياء الخارجية والاحداث الجارية تلعب بين أصابعه كالطليح دون أن يكون له القيادة المطلق لأحورها . والتجربة لا سم الا مرة واحدة . وظروف الحياة لا تمنح الفرصة مرتين . وحين يحتكم المرء الى واقعه الحاضر بشعر بان وجوده كان يمكن أن يكون على غير ما هو عليه لو أنه أتى من التصرفات ما يخالف ما أتاه بالفعل في هذه الأحوال أو من تلك . ومن هنا يتولد احساس دقيق بالندم . ويرتبط هذا الندم بالآنا ارتباطا كاملا حتى يعود من حين الى حين فيعأود مرادة خيالها . ولو كان الزمى موافيا لاستعادة الظروف لكان ثمة احتمال في نصريف التعقدات وتحويل دفة الأمور واختيار وضع انسب .

ومهما تكن عرضية الحياة ومهما تكن ظروف الشعور بتفاحة الأحداث الجارية فلا يلبث المرء أن يكتشف ضرورة الاصطدام بحقائق الواقع المائل . ولا تلبث الأمور أن تخفى مع الزمى ومع التسلسل المنطقي لتطورات الحياة فإذا بها تنقذ وإذا به يكتشف أن العرضية وعدم الأهمية التي يستشعرها المرء في قرارة نفسه لا تجدى فتىلا أمام الترابطات الماتلة بالفعل . ومن هنا نعب في قلبه اليقظة ويكتشف ضرورة أن يقاوم وأن يغنى وهو واع مدرك يبلل تصاري وجوده من أجل أن يتنازل لطبيعة المدم والقناء المتفخمة في قلب المعاشى الإنسانى .

وعندئذ فقط يهب ليقول الحقيقة ويههه أو يقولها .

١٦ - النلم بين كامو وسادتر (٣)

مجلد مسرحية الدباب :

وتصور مسرحية الدباب لجان بول سادتر نفس هذه اليقظة التي صورها رواية الغريب لألبير كامو . ولكن تتم هذه اليقظة على طريقة سادتر في مسرحية الدباب . وجوبير هو الذى يبلغ قراء هذه اليقظة الى أورست بطل المسرحية . ويلف جويسر نظر أورست الى أن الانسان ليس شميثا من الاشياء في العالم وإنما هو وعى أو شعور معروف داخل ذاته . ويقول له ما يسمى عن خطورة أفعاله في إيقاف الناس من حوله . يقول لأورست أن إيقافه للناس من حوله لا يؤدي الا الى منح الناس صديا من العزلة والجهل . اد لا يكاد المرء يسرع عن هؤلاء الناس الخطيئتهم التي غطاهم جويسر بها حتى يروا وجودهم فحاة . . ذلك الوجود القبيح المسوخ الذى لا مبرر له .

ويراود سلاور نفس الفيغل الذي أحس به ميرسو مثل رواية الغريب عند رؤية القسيس الذي جاءه من أجل الاعتراف الأخير قبل إعدامه . إن النظام الكبير التي رآها ميرسو في مساهمة القسيس هي التي زادت الطين بلة في نظره . فأحس شيء في نظر ميرسو ، هو أن يأتي القسيس لتعظيم موقف عايب ، ويخطر نفس حسا الحاضر على ذهن سلاور حين يقول : « ما هي أهمية جوبيتر ؟ العدالة مسألة إنسانية وليس بحاجة إلى الله كي أتصلها » .

في هذه المسرحية يبلغ أورست ابن أجا مصون وكلينغستر من العشرين ، ويصحبه مربية ومعلمه في رحلة إلى مدينة أرجوس . وأرجوس هي موطنه الأصلي الذي طرد منه في سن الثالثة ، وقد طرد منها على أثر قتل أجيست عشيق كلينغستر لزوجها أجا صمتون والد أورست . وفي أثينا احتضنه بعض الأثرياء وعلموه الحكمة وحرية الفكر . وبعد هذا الفتي البالغ من العشرين من عمره وسميما حكيميا جميلا غنيا شابا متحلا من عقائده وتقاليد ومثليا عن كل ما يربطه بوطنه وقومه ودينه أمام قصر أبيه دون أن يدري شيئا .

إنه هناك يتمتع بالحرية المجردة . وهو لم ينسأ أن يفعل شيئا من أجل استخدام حريته استخداما موضوعيا . لقد ألم بكل أطراف قصه تأليب الضمير التي تخيم على مدينة أرجوس . ولكنه لم ينسأ إلى أن دورا ينتظره هناك بين ربيعها ، لا بد أن تكون المعطيات دائما مؤدية إلى ظروف عملية تدفع إلى الانتفاك . لا بد من الارتباط بالفضية أو بالوصع من طريق الملابس الملمرة وليس عن طريق المعرفة والاحتاطة العابرة .

ويحدث التلاحم بين أورست وبين فضية بلده عن طريق ظهور الكترا . لا بد أن تتوافر الظروف المؤيدة للاشمالك والمولعة للرغبة في أداء الدور الملوأ بالمرء والميل إلى الانتقام . ونجد في مسرحية سارتو عن الدباب نفس الفسق الذي نجده في مسرحية الكترا من قالب جان حيودوه . فهو لا يمر كثيرا من موضوع المسرحية المستقى من التراجيديا اليونانية القديمة ، والكترا هي أخت أورست التي تتحدث إليه أول الأمر دون أن تعرفه ، وكان قد قرر الرحيل إلى إسبارطة في نهاية المنظر الثاني من الفصل الأول . ولكنه لم يكد ينظر إلى الكترا وينحس إليها حتى كان قد قرر مصيره في الانتقام والبقاء مع أهل بلده .

وإذا كان سارتو قد اختار اسم الدباب فذلك لأن الفينيقين كانوا يسمون أهل الدباب . وتصور هذه الحشرة هنا في مسرحية سلاور ذات طابع مقدس . والله الدباب هاهنا هو حويتر إله الموت المسيطر على مدينة

ارجوس وينصر الرعب والفرع بين أهلها . وقد نشأت الكترا في حياة مختلطة عن أخيها وهي وسط مغاير . لقد تربت في قصر زوج أمها اجيست الذي قتل أباهما واستولى على مكانه وقصره . وصارت الكترا حادثة لأمها وعشيقتها أي أنها شربت روح التمرد والكراهية . وبقيت منذ حصة عصر عاما في انتظار أخيها اورست الذي تقدم إليها مخاطبا باسم فيليب . ولم تكن تحيا إلا على أمل أن يعود أخوها فينتقم من أمه وزوجها المذنبين من أجل شفاء مدينة ارجوس وحلاصها من طبع هذه الجريمة الذي يسيطر عليها . فيسبب هذه الجريمة طعن ملايين من الذباب في جو مدينة عند حصة عشر عاما . وقد أرسل الآلهة الذباب ليمش هناك . ويُسَل الذباب في المسرحية تأتيب القصر .

ويسأل اورست جويتر : . . . هل يقدم اجيست ؟ فيجيبه جويتر قائلا : . اجيست يقدم ؟ سيكون مساةً لدهشتي . ولكن ماذا يهم . أن المدينة يأكملها تقدم من أجله . ولهذا التزم أهميته حسب الولد ، وهكذا نرى أن القاتل يسيطر على المدينة ويحكمها بصير أدنى تأنيب للضمير . أما مملكته التي يحكمها فتقع فوق هذا التأنيب الضميري الخاص بالناس الآخرين . أنها تعاني من جراء الخطأ لم تركبها .

النم والموضوعية :

حينما نتوالى الاحاسيس والمشاعر في خاطر المرء نجد في الحسالى يسعى الى خلق المشغوليات لنفسه بحيث ينلغى عن حياته الباطنة بالحركات الظاهرة أو بالاشياء التي تخص انتباهه والتغافل فيرفض المرء حياته الباطنة لأنها تغلو عادة من الانضباط ومن التقيد بهدف معين ولا يمكنه التحكم في ميقاتها وتيارها النفسى والنتيجة هي أن يتحول بعضهم الى الصلاة وبعضهم الى قراءة الشعر وآخرون الى الانشغال بالحد والأرقام .

وبهذه الحركة يتجه المرء عادة للبحث عن شيء ذي لون من المقاومة . ولا يتبع هذا الانتهاء للوقت الا لدى بعض الناس من ذوي المستوى الشورى المعين . ولكنه لا يتبع في الغالب . ورغم ذلك فإنه يدفع بنا الى الفكر الحقيقي ويهتدون نحو الطريق الذي نضبط فيه أفكارنا وهو الطريق الذي تنلس فيه أشياء موضوعية . أي أننا نلتق لذلك فكرنا على الاشياء الموضوعية . ولا نتحرر العقول الماضجة الجادة الا أمام الاشياء الموضوعية . أمام الارض الصلبة اذا صمت بالبناء . . وأمام بقايا النار اذا صمت بتقدير المصائب والملماته .

وهذا هو ما حدث فعلا لمرسوه بطل العرب ولاورست بطل الذباب
 لم يكن يلائمها هذا الانسياب العاطفي والتحليل الشعوري اراء بلرثيات .
 وحدث لهما ما حدث في كل امثال هذه المواقف بحيث لا تمنح الصبر اطلاقا
 الا على ما هو ثابت مؤكدا مهما كانت درجة سوله . فمعدن تستهي الاحلام
 ويشعر المرء في الارادة . وتصبح الحياة الباطنة سر تشكيل كل ما شاهده
 في الخارج . اد ان الانسان لا يتحرر ولا يقوى الا امام الشيء الموضوعي .
 فتلك هي طبيعة الانسان الذي يتهي بالفن وسط الاشياء .

ولكن الفعل الارادي ذاته لا يتحقق الشرع فيه الا اذا توافرت
 ملاسبات الارادة التي تتطلب هذا الفعل الارادي . فقد كانت الفتنة نائمة
 كما يقول المثل ونحن الله من ايقظها . ولحق انه لا بد من دوافع استجابة
 معينة لدى الشخص كي يقبل بنفسه على تطبيق ارادته في فعل ما . .
 ويظل المدى شاسعا بين الطرح وبين الفعل الواقع لدى الشخص . وبدون
 تضيق هذه المسافة بعوامل اخرى تلتقي الارادة باشياء اخرى غير ما هو
 مقدر لها .

ويمكن ان ننظر مثلا في تأنيب الضمير وفي الندم فنجده انه لا يوجد
 اختلاف بينهما الا في درجة الايمان او الثقة المطلقة في العمل الجدي من
 حيث يصبحان قابليين للتحقق في التو وصيحيان كما يقول الان Albin
 متطهرين تماما من الخطيئة . اما تأنيب الضمير فهو اكثر شيوعا مما نطن .
 وهو لا يملو ان يكون الفكرة في عدم امكان تيه حيال الموقف الآن وفي
 المستقبل وفي اتنا على هذا النحو وانما ستكون كذلك دائما . ورغم ذلك
 تبدو هذه الفكرة مخيفة مجوجة بالنسبة الى اللاعب على الجبل والى
 اللاعب على الكمان والى الخطيب . فهؤلاء لا يتكلمون عن رفض هذه الفكرة .
 ويقولون فيما بينهم وبين أنفسهم ان المرء والاشتغال الطويل كقيل
 بسحو درجة اليأس من اتقان هذه العمليات . العمل والعباب الطويل على
 مباشرة المران المعلى كقيلان يبحث الاقتاد لدى المرء على عدم الوقوع
 في الخطأ .

وهكذا لا تكاد نشعر خطايانا كما يحصل بالفعل ولا تكاد نساهها الا
 اذا تملكنا نرعة ارادية . لابد ان تلقى بانفسنا الى بروعنا الارادي كي
 نشعر لانفسنا ما سلف . وكى تلقى الارادة من جديد لابد لنا من الصدم .
 اي لا بد من ان تصادفنا مقاومة وصلابة في كل يحيط بنا . وعسلنا
 يحدث الصدم تحدث البقطة . لأن الانسياب العاطفي ينقطع حينما يرى
 المرء ان قدرته على غزو الشيء الموضوعي المشتمل في ملاساته غير وافية .
 وهذه القدرة كشأ عن احساس بالتم لا سبيل الى الافلات منه رغم انه
 لا سبيل الى الافلات من مقهور الامور الساقية .

الفعل والأخلاق :

لو وصفا أى رجل محل أورست ٠٠ هل كان يعصرف تصرف أورست ؟ ولو وضعنا أى شخص فى موضع ميرسوه ، هل كان يتجاوب مع ملامسته على نحو ما تحاوب ميرسوه ؟ كما قلنا لا بد أن تتوافر عناصر معينة لدى المرء كى يصبح التعارض بين الفعل وبين صلابة الملامسان المحيطة به قائما ، لا يستشعر صلابة الأحداث سوى من كانت له فى قلبه ومتاعره محاولات مع كل هذه العوامل .

فهو معنى ذلك أن الاخلاق تقتضى ظروفها معينة يتم فيها الفصل الاخلاقى أكثر من مجرد الاداء الحسن والشروع الفاضل ؟ نحن نعرفه أن الدباب سجلت سنة ١٩٤٣ خلال الحرب العالمية الثانية كل ما سافته أوصاع الأسر وحركات المقاومة الى متاعر سارتر . ونحن نعرف أيضا أن الموقف الاخلاقى لم يكن قد اتضح تماما فى هذه الساء تلك الفترة . فهو لم يكن قد اكتشف بعد السبب الذى يخطو به تفكيره خطوة الى الامام فى هذا المجال . إذ كان سارتر يبحث مخلصا عن السبب الذى يدفع المرء الى ربط حريته بسياق معين . لم يكن سارتر قد اكتشف العامل الاساسى الذى يدفع للمرء الى الالتزام والانقياد .

وأخيرا فى سنة ١٩٤٥ أى بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة استطاع سارتر أن يضع يده على عنصر التضامن البشرى Solidarité هذا Humano بوصفه أساس اشتباك الحرية فى مشروع ما . أما قبل هذا الاكتشاف فقد كان هذا الاحساس لدى أورست مجرد التقاء مفاعلات واصطدام بالصلابة التى تفرضها الأشياء الموصوعية . ليقول أورست : « ولكن ماذا ؟ من أجل أن نحب وأن نكره لا بد أن نهب اضمنا » . ويحس بغير قليل من الامس لأن الظروف اذا لم تكرهه على فعل شيء فلن يصبح له حق فى شيء وتظل حرته جوعاء فارغة . انه لا يبدأ فعلا فى المشاركة فى الاوصاع المحيطة به الا اذا املت عليه هذه الاوصاع استخدام الحرية الكامنة فى قلبه . وليست الاخلاق مجرد تصرف أروع اراء ما لا يتمنى الى عالمى وانما هى موقف يتخذه المرء حيال قضية تتجاوب مع عالمه .

وكما انتقل سارتر خلال الدباب من مفهوم الحرية الحاسوبية الى مفهوم الحرية المشوكة بعد البقطة من اثر الصلابة الخارجية فى مقاومة الأشياء الموصوعية . كذلك اسفل كامر من الحيوية الحسية الى الاخلاق فوق معين من الطبيعة . فهناك فصائل طبيعية لدى الانسان . وهذه الفضائل مستقلة عن كل ثقافة أو تعليم اجتماعى . انها تتمثل فى الاقدام واحترام الضعفاء

والإخلاص والعجل من الكلف ثم الإحساس بالاستقلال ولذوق الحياة .
ولكن كيف يمكن أن يتوافر للإنسان ما يبرر سلوكه حين يشبهك نفسه في
عمل سيئ ؟

لا تكاد هذه الفضائل تطمح لامتحان الظروف والماسبات حتى يجده
المراء أن كل شيء كأي شيء . . . ومن ثم ليس ما يستوجب أن يحصى المراء
نفسه لمثل هذا الوجود الفاضل . ولذلك تساءل الاحسان بقدر أن يحدث
أي احتياج حقيقي لأن يتوقف الإنسان ويسهر أمام مناهض الحياة رآن
يفحص ارتباطاته . كل شيء محض ولا معنى له ولا ضرورة ملها أوضاع
الوجود المتواليه . ولا تلبث ميتافيزيقا العبث ومقتضياته الاخلاقية أن
تضيق السرود في سلوك المراء . انه يعيش حياة لم تحلق من أحله ويتصرف
في وجود لا يمتد اليه . وتضي الأيام في رقابة وتمر السنين والحياة
بغير أي مبرر . ولعادة تستشعر اسباب المراء صلابة الاحداث ازاء
الاحساس بالفزع . ان الاشياء الموضوعية تقاوم ارادة الانسان ويسجل
استرجاع تسلسلها على هذا النحو أو ذاك . وحينئذ يلبس الدم في طلبه
وتتطرق اليقظة الحقيقية .

انه يتمنى أن يستعيد تجربة الاشياء حتى يفعل شيئا ذا معنى في
هذا الوجود الذي أعطى لنا بلا معنى . ومع السؤال الذي يفترضه
الانسان . لماذا ؟ لماذا ؟ بيرخ اليقظة . فلماذا أعطى أنا بهذه الحياة دون
غيري ولماذا ألقى هذا المصير دون سواء ؟ وفي أعماق اعماق العبث ووراء
جدرانها السميكة أبتشف النفثة الالفلسفة والى الاخلاق . في أعماق
اليأس والحزن يرى المراء بوضوح حقيقة وجوده بأكملها ريبداً للفصل
الدم هنا ييمت في الإنسان حرارة الانتحار في الوقائع في أجل تعطه
حتى الى الوجود .

الحرية . . الحرية :

يقول جوبنر في مسرحية الدناب موجهها كلامه الى أورست . . من
الذي خلقك ؟ فيقول له أورست : . . انت . ولكن لم يكن ينبغي أن
تخلقني حراً . فيقول جوبنر . . ولكنك أعطيتك الحرية لتخضعي . .
فيحيب أورست . . هذا جائز ولكن ارتكبت الى تحرك ولا تملك اذا
ذلك شيئاً . . لا أنا ولا أنت . .

والحرية ليست نجاح الفعل وهي ليست ايضاً اخلاقيته . غير ان
الحرية هي السلوك الانساني الكامل في أعماقه . يكفي أن يكون هناك استيلاء

في الأحداث وأن يتوافر منمر التمرد حتى تتوسع الحرية بين أحوالها المزعزعة . ولا احتياض للانسان في الا يكون حراً . وإذا كان قد تعلم الحرية فلاه تعلم الخطأ وتعلم ايضاً السلم . ونشأ عن النعم انه رأى يوصوح انه لم تكن هناك صرورة قط تقرر هذا السلوك دون ذلك . ولكن بفضل الرء سلوكاً غير هذا السلوك أو ذاك فعليه أن يرى سلسلة أحداث الوجود وهي تقرر من جديد أمامنا طوره . غير أن أحداث الوجود لا تتراجع . ويضرب لارء مايدبه فإذا به يواجه صلالة الوجود ومقاومة المناسبات . ولذلك يتعد لنفسه موقفاً . هذا الموقف هو الذي يسطه يستمشم الحرية المروضة عليه . ويجب أن تنفجر الحرية الحقيقية في الفعل والتفكير على السواء . فالحرية تقتضي الالتزام . بل الالتزام هو الشرط الاساسي للسلوك الانساني الحر . وإذا انضاف اليه التمرد بوصفه روح الحرية اكتمل للسلوك عنصره الاساسيان . وحينئذ فقط تتدخل الأخلاق لتعري واقعية السلوك ابتداء من احساس عميق بالعلم .

وقتل أورست عشيق أمه كما قتل أمه . وذعرت أخوه من المشهد فلم تعد تشاؤكه (الرضا على ما فعل . واشترك أورست في حديث طريل معها ومع جوييتر وأصر على موافقه . وهو نفس الاصرار الذي تمسك به مبروموه في السحر أمام القسيس . وانتفض المشاعر في كلا للشهدين حينما سار كل منهما دا اعتزاز وافتحار واحداد بشخصه ووجوده حيال التفاليد والحياة . قدعبت الكترا تعكب على ندمها الأصيل . واتحه أورست الى ندمه فلم يابه له أحد . واختفى أورست الى الأبد وذهب مبرموه ليلقى الاعدام على القصلة .

كلاهما ذهب وبقي العمل مصدر ايحاء مخيف بقدرة الانسان على تدبير الأحداث . الانسان حر . حر لانه يجرح ويسلم . . وحر لأن له قدرة على تصور الوقائع وهي تتوالى على نحو آخر مسوى مظهرها الذي تأتت فيه .

وسيتعلم الانسان كيف يسلك في الحياة على نسط أخلاقي سليم طالما كانت أعماله مصدر ايحاء دائم بالصلاية في الوجود . فهذه الصلاية هي سر النعم وهي سر السلوك البشري في مدامه مع موضوعية الأشياء . . لأن خطيئته الحقيقية هي وجود الآخرين . وهذا هو ذلله .

يشعر من كان يتابع صحافتنا الأدبية أواخر سنة ١٩٦٤ بأن مشكلة رفض الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر لجائزة نوبل شغلت حيزاً كبيراً من المقالات . وتساءل أكثر الكتاب : لماذا رفض سارتر الجائزة ؟ وماذا يعنى رفض سارتر للجائزة ؟ وانقسم الكتاب الى صائتين : احدهما تنص عليه رفض الجائزة ، وثانيتها تقر موقفه وتؤيد رفضه لها . وكلنا الطائفتين نحاول ان نجد اسباباً وجودية او غير وجودية لموقف سارتر من الجائزة . وبعضهم يرجعها الى حالة من الحالات النفسية المرضية التى تحتاج الى علاج .

ولا شك اننى شخصياً اجد طرافة في التطبيقات الادبية والصحية التى كتبت بهذا الصدد . فهى فعلاً تعليقات غامضة في الطرافة . انظر مثلاً الى ما قاله محمد عفيفي في مجلة المصور : « لم تكن جائزة نوبل لمضيف شيئاً الى سارتر . فهل كان يسكنها ان تسلب منه شيئاً ؟ هل كان سارتر ليمزله في عيني لو اننى رأيتُه عاقبياً ولّى حبيبه دفتر الشيكات ؟ اعتقد انها حالة من حالات الملاوكية المشككة في صورة كبرياء . ولبت سارتر قبض ذلك المبلغ لكن بعينه على دفع اتعاب الطبيب النفسى . »

وقال فكرى اناطه في نفس العدد من مجلة المصور : « لم أفهم لماذا اعتذر الفيلسوف سارتر الفرنسي عن عدم قبوله جائزة نوبل . حاولت ان أفهم فلم أستطع . ولم تقتضى فلسفته ولا شهرته بل اعتبرت الاعتذار تعليمة فلسفية لا طعم لها ولا دوق فيها . »

وتعمدت الملاحظات التى املأها كتابنا حول مسألة رفض سارتر لجائزة نوبل . ولا شك ان لهذه الملاحظات طرافة كبيرة لأنها تعكس فهم قدامائنا لامثال هذه المواقف وتكشف عن آساليبنا في ادراك هذه الأمور . بل انها تفصح أسلوب تفكيرنا ازاء مثل هذه الأحداث التى تعد في الواقع من صلب الأوضاع الروحية والفنية في العالم .

وقد كثرت تعليقات الصحف حول هذا الموضوع . ولكن احداً لم ينفذ الى قلب المشكلة الحقيقية . لم يحاول أحد ان يستطلع حقيقة الأمر داخل مساقها الوجودي . كذلك لم يحاول أحد ان يبين أهمية الحدث بالنسبة الى الوضع الفكرى العام الذى تصرف سارتر على ضوئه هذا التصرف . فمن اليسير جداً على أى كاتب ان يجرى قلعه بعض عبارات الشباه او الخشخشة لمملوك سارتر ازاء هذه الجائزة . ولكن المهم هو ان نقتلن

الى الابداء التي ساند موقفه ولى الاطار الذي تنجلي داخله عملية ونفس
لجائزة بوضوح .

ولنصر أولا فيها اذا كان تصرف مساتر ذلك مبنيا على عقيدة
سياسية معينة . الواقع ان شهرة ساتر السياسية قد طمعت الأفاق .
انه الانسان الذي يؤمن بواقع اشتراكي اسائي مرود بكل ومماثل
المحرير الحقيقي للفرد . واسانية واقمه الاشتراكي هي التي تحطه
اليوم مثلا فريدا في الامان بالطربة الاشتراكية ذاتها . ذلك ان ساتر
يمدهش اساسا امام الموقف الوصفى الماركسي الذي يهتم بمقتضيات
الأدوات الصناعية . انه ينسب ابدعائه امام التعبيرات الماركسية التي
ملتصت الثمنا خاصا الى الضرورات التي تعرضها وسائل التصنيع .
ويست ساتر بطريقته الجديدة في هذا الموقف متسيرا الى أن المسألة
ليست مسألة حضور لما تقتضيه الأدوات الصناعية بقدر ما هي مسألة
مبادلة مع هذه المقتضيات .

لقد استطاع ماركس وآخرون من بعده أن يكشفوا عن مظاهر
خضوع الانسان للسلطة خلال عرصهم لمشاكل الصناعة في مجتمع القرون
التاسع عشر . فهذا المجتمع يقوم كله على عملية الارساط بالقمع والحديد .
فالقمع يوسع مصدرا للطاقة يحدد بنفسه الوسائل التي تتيح لهذه
الطاقة أن تكون ذات فاعلية . واذا يقوم القمع بتحديد هذه الوسائل
والأدوات الصناعية الجديدة يقوم أيضا بتحديد مناهج وأساليب جديدة
اصلعه الجديد . وابتداء من هنا تظهر القاطرات البخارية والسكك
الحديدية والاصادة بالغاز وخلاف ذلك من الصاعات . وينطلب هذا
التحيد المادي والاي نفسيهما للأعمال في التو . أو تعبير آخر يقضي
ظهور المناخ والمصانع بظهور اصحاب رموس الاموال والفنيين الصناعيين
والعمال .

ولا شك ان ماركس واتساعه قد لاحظوا كيف كان بزوغ القمع
والحديد داخل المجتمع شرطا من شروط الاخلال بالنظام الطبقي واعادة
تنظيمه من جديد . وكان ذلك سببا ايضا في ابتكار مشغوليات وهيئات
جديدة كما ادى الى تنوع شديد والى اختلافات جوهرية في نظام الملكية
وغيره من الظم . كلنا نعلم ذلك . اما ما يبدو محيرا في هذا الأمر هو
ان زوال الصاعات القديمة وبروليتارية الفلاحين قد ظهرت ونست ابتداء
من القرن الاسطوري الذي صارت تتمتع به الاسانية وابتداء من تقدمها
الهائل في وسائلها الفنية والصناعية .

وهذا هو ما نسبح اليه ساتر خاصة في نظريته السياسية .

الفاعلية الذي اشتمل عليه الديالكتيك عند هيجل . وهذا المنصر هو الذي اتفقته الديالكتيك الماركسي . وهو الذي جعل موقف سارتر نوعا من الجنوح بالديالكتيك الى حقيقته البتيرة في وظيفتها . ومن هنا ارتكزت اشتراكية سارتر على التبادل الذي يتم بين الانسان وبين سطيات المادة في حقيقتها وفي صناعاتها .

هذا هو جوهر التفكير السيامي عند سارتر . وليس فيه ما يحتم على سارتر رفض جائزة مادية أعطيت اليه كنوع من التمجيع على العمل . وليس فيه أيضا رفض للتقييم الذي يحدث على مستوى اسامي في اطار العمل الايجابي المفيد . ولكن الحقيقة هي ان سارتر لم يرد ان يضع نفسه في الوصف الذي يجعل رفضه للجائزة ذا بعد مبياسي . لان اختلافه الجوهرى عن منطق الديالكتيك الماركسي واضح . ولان أى ارجاع لموقفه ذلك الى صحابة سياسية سيؤدى الى الفساد مفهومه الاشتراكي المنسئ على مقومات فاعلية مختلفة . اعنى اننا لو توخينا متابعة موقف سارتر سياسيا فقط لجدنا من تصرفه ذلك الفساد لحقيقة مفهومه الجديد . وعلى الرغم مما داخ من الاسباب السياسية على لسالة فلايد من الحذر من المبالغة في هذا الجانب . والجوهر النضرى الذى تقوم عليه اشتراكية سارتر هو لون منابر لما تقوم عليه الاشتراكيات السوفييتية .

ولا شك ان ذهنية سارتر المتديفة لم تكن أيضا من ناحية ثالثة مسببا لرفضه الجائزة . انه لم يعد بعقله الى دراسة الامر على مستوى عقل بعث . فهذا المستوى العقلى البعث قد يؤثر فيه لارتباط فكره بواقعه ارتباطا كليا . ان هناك وحدة حقيقية بين افكاره وأعماله . هناك ارتباط كلى بين ما يعتقد وبين ما يؤديه في الحياة من تصرفات . ولكن الطابع العقلى ليس هنا صاحب الفاعلية الاولى والاحيرة في الاجراء الذى يتخلده .

لذلك علينا من ناحية ثالثة ان نكتشف سر رفض سارتر للجائزة في دائرة ما تمليه فلسفته الوجودية من حيث هي فلسفة مواقف يبرز فيها السلوك للقاءيا .

ولوجودية كما نعرف هي فلسفة المواقف . وانا شئنا ان نطعن الى حقيقة الامر فمن الضرورى ان نربط رفض سارتر للجائزة بالموقف الذى عاش فيه هذه الايام الاخيرة . وسارتر يرفض في موقفه هذا ان يتخذ أى سلطة من السلطات شرعية تفكيره . يرفض سارتر ان يجعل

تفريده فنه وفلسفته واجما الى اى هيئة . هو نفسه التبرير الاكبر لكل
عقدياته فكره . ولا يمكن أن يقبل سارتر أن تسبغ أية هيئة من الهيئات
نوعا من الشرعية على النتائج .

لهذا رفض سارتر الحائزة . رفضها لأنه يريد أن يقول للناس ان
ما اكتبه يحمل في ذاته شوعيته . ويمكن ان نفهم هذا اذا قارنا بين سارتر
وبين نابليون والعقاد . فـ نابليون اخذ تاج الامبراطورية من يد البابا ليضعه
بنفسه فوقه رأسه . والعقاد تسلم جائزة النوبة التقديرية في الادب باسم
الامة العربية وباسم النصب العربي فقال : والمريضة الاخرى بل الاولى -
فريضة الشكر على النعمة الكبرى واليد الطولى - نعمة الوعي القومي الذي
وعانا فوعيتناه ووعانا فرعبناه . فالحمد لله على ما اللهم هذه الامة من وعيد
يقوم النسيم في مواين الادب ، ومن رأى عام يجتهد بالرأى ذاتيا فيسمع
له قيمة لجهته ودأبه .

هكذا كان رفض سارتر نوعا من الاستناد الى نفسه بنفسه في تقييم
فنونه وتقدير أعماله على اعتبار انه هو نفسه قيمة من قيم العصر والمجتمع
والبشرية .

الباب الخامس

الفلسفة الرضعية التطبيقية

١ - نقد الفيلسوف آير للمذهب الوجودي

الفريد جيولر آير هو أحد الاسماء اللامعة في صماء الفكر الانجليزى المعاصر . وهو استاذ المنطق بجامعة لندن وأكبر ممثل المذهب المعروف باسم المنطقية الوضعية في العالم . ولكنه يختص داخل المنطقية الوضعية باتجاه خاص يطلق عليه اسم التحليل المنطقي . وهذا الاتجاه فرعى داخل المذهب المنطقي الوضعي ولكنه يختص بأهم اتجاهاته وبأبرز ملامحه . وهو الاتجاه الذى يصر آير دائما على تبنيته اليه ويضم جيلبرت رايل استاذ الفلسفة باكمفورد وجون ويزدم لى كيمبردج . وهذا الاتجاه ليس اتفاقا حذيبا بقدر ما هو اتحاد حول مفهوم معين للفلسفة ومنهج متقارب في التفكير .

وقد تم أول تعرف لى عليه عن طريق المراسلة حينما كتبت اعد بحثا عن المنطقية الوضعية بجامعة السوربون . وفى خطاب مؤرخ فى ١٥ يناير سنة ١٩٥٣ ألج على حقيقة احتماله الى مدونة التحليل المنطقي دون بقية اتجاهات المنطقية الوضعية . وأصر على اختيار هذه التسمية ، التحليل المنطقي ، دون بقية التسميات التى تطلق عادة على الفلسفة الوضعيين المعاصرين ، والواقع انه قد اتخذ لنفسه موقفا خاصا فى الفلسفة البريطانية عموما وبين المائفة الوضعيين بالذات . وله الى جانب محاضراته حلقة دراسية أسبوعية تلقى فيها الأبحاث ويبدى عليها ملاحظاته داخل قاعة من قاعات جامعة لندن .

وقد استنصت اليه عدة مرات كما حضرت بضعة ندوات من لدواته خلال سنتي ٥٢ - ١٩٥٤ . وفى إحدى هذه الندوات استتمعت الى بحث القاء أحد تلاميذه المقربين من مدرسى الرياضة بالكلية عن العقلانية فى العالم الحديث . وكان العرض من البحث هو اكتشاف مظاهر العقلانية فى الحياة المعاصرة وثبات تطور العالم أكثر فأكثر نحو هذه العقلانية . وزعم صاحبنا المعاصر حينذاك ان العقلانية هي مظهر التطور وانها كانت دائما محور التقدم فى العلم والمعرفة . وفى رأيه ان العالم يأخذ بهذه العقلانية أكثر فأكثر كلما تقدمت ظروف المدنية وأوضاع العلم فى المجتمع . وظلمت الكلمة فى نهاية البحث سائلا البروفيسور آير أن يسمح لى بالتعقيب على هذا الرأى . وقلت حينذاك ان المدنية الحديثة تدفع بالإنسان المعاصر الى التنزل من عقلانيته فى كثير من التصرفات وأنواع السلوك داخل

المجتمع • والاول بنا أن نقول من ثم أن الانسان يتجه الى اللامعقول والى نوع من الايمان والتسليم كلما تقدمت به الحياة المدنية • وضربت مثلا لذلك ركوبنا الاوتوبيس دون أن نتحرى ما اذا كان السائق قد تناول كأسا من الخمر القوي في الطريق الى عمله - ونهى تصعد عادة في المصعد دون أن نبحث ما اذا كانت بعض المساعير قد تفككت في مواضعها • يحدث هذا في المجتمع الحديث ولا نجد له مثيلا في الحياة البدائية حينما كان الانسان دائم التحسس لكل موضع اقدامه • ولا نطى أن المدائن يدخل كنهها أو يستسلم لنوع من الغلاء دون أن يتحقق أولا من عدم وجود وحش مفترس داخل الكهف ودون أن يتلصص مواضع السلامة في الغداء • ذلك لأن وراثة تجربة طويلة تعتبرها داخلة ضمن نطاق الاحاسيس الفردية ولا تعود الى وضعها موضع الاخبار من جديد كلما هممتا بأداء عمل من الاعمال • والاول بنا أن نقول انى : ان العالم يتطور مع المدنيات الحديثة نحو اللامعقولية •

وحاول البروفسور آير أن يجيب على التعقيب مؤيدا في استنتاجه وختمه بقوله : لعلك لا تريد أن توصم العقلانية الآن بأنها بدائية في التفكير ؟ فقلت : عفوا • ولكنها بلا شك أبعد ما تكون عن ملامح الفكر العملي والتجريبي في هذا القرن بالذات •

والبروفسور آير رجل يحمل طابع الفكر الاصيل ويستأز بالفكرة الفاتكة على السخريه • والسخرية عنده سلاح يضرب به في أعماق الفلسفات التي يعارضها • وحين سألته مثلا : كيف أتوصل الى لقاء الاستاذ رسل الآن ؟ أجابني بقوله : لا داعي لازعاجه خلال فترة امتناعه بعمر المسنل الخاص على شواطئ الجروب •

وهو يختلف في اتجاهه المنطقي الوصفي عن مدرسة حلقة فيينا التي اشتهرت بولمها بالعلوم الطبيعية وفكرة توحيد المعرفة وهو يختلف من جهة أخرى عن أقرانه من الداعين الى نفس المذهب بأمركا حيث تمسكوا ببعض أهداف الفر النسأوى مع انتقال تام الى مجال الرياضيات وفقه اللغة • فقد احتط آير لنفسه سبلا أصح ما يمكن أن يوصف به هو أنه تحليل منطقي يربط بين المبارات المجرة والواقعة المحدودة • واستند آير الى نقد ويتجنشتاين لنظرية المبارات العرية واستطاع من ثم أن يفصل بذهبه عن رسل وأن يتعاون مع ليف من المفكرين المعادلين له في المنصى الفلسفى • ولذلك حدد موقفه أساسا معتندا على الواقعية تحليلية خالصة تقابل الكلمة والكلمة •

ومعنى هذه الواقعية متخالف لمنهاها القديم في مقابل المذهب الاسمي كما انه متخالف لمنهاها الحديث في مقابل المذهب المثالي . فبمثال مثلا عن افلاطون انه كان واقعيًا بمعنى انه قال بوجود المثل وجودا واقعيًا حقيقيًا وبأنها أكثر محسوسة من الأشياء الطاهرة . والواقعية كانت تعني في المصور الوسطي واولئل عصور النهضة وجود مقابلات حقيقية للاسماء الكلية . وكانت تعارض بذلك مذهب الاسمين الذين تمكنوا باعتقادهم ان هذه الأسماء الكلية لانعموا ان تكون كلمات دون مصابيل حقيقية في العالم الخارجي . وتنازع الواقعية فلسفات المثالية بوصفها مخفيا يدعو الى التعرف لا الى التفكير . فالواقعية بطم المعارف وتبصت في مضمونها .

اما عند أير فالواقعية تقتصر تماما بالتحليل بوصفه لغة تقوم مقام الواقعية في حد ذاتها ووسيلة الى وصف ما قد سبق التعرف عليه . ولهذا فان جميع مشاكل المعطيات ليست اشكالات دلت دلالة بالنسبة الى تفكيره . انها لا تمدو ان تكون اشكالات لفظية لأن الإدراك واقعة عسومية ولأن المعطى الحسى ليس أكثر من طريقة في التعبير وأسلوب في الوصف . ويصبح الكلام عن المعطيات الحسية وسيلة لتقرير ما هو معلوم لدينا من قبل عن المظاهر المادية والأشياء الموحدة بالفعل وبرجسته الى كلمات .

وقد استطاع هذا الفيلسوف التحليلي ان يقدم على نقد الوجودية قائلا انه سيحاول استعراض جملة من مشاكلها . بما فقرر عند مطلع بحثه النقدي للوجودية انه لا يزعم معني الوجودية أو الدلائل عنها . وقال انه يريد فقط شرح مبادئها الرئيسية القائمة ومدى ما حققته من نجاح . ان فيلسوفها سارتر ليس فيلسوفا أصيلا وان كان أدبيا ذا شأن كبير . ومعظم أفكاره المنحنية مستعارة من الفيلسوف الألماني هينر الذي أخذها بدوره من مورسل . وهذا الأخير على حد تعبير أير هو الذي اخترع مذهب الظاهريات . وأهم خصائص هذا المنهج الظاهري المستحدث هو ابراز ملكة الحس الماوى . وتبنا الوجودية مذهبها باتتعت المتعارض الذي شاع في المصور الوسطي بين الوجود والمادة .

ان الصعوبة الأولى التي نلصها في عبارات الوجوديين هي علم الفترة على تحديد معاني عباراتهم تحديدا واضحا . وتتمسك دعوى الوجوديين أساسا في اعتبار الوجود سابقا على الماهية . وإذا نظرنا في هذه العبارة وجدناها تحمل حقيقة واضحة بالفعل . صحيح ان الوجود يسبق الماهية . هذه العبارة ضرورية منطقيا لأن أى شيء بأخذ طابعا معيناً بالفعل لابد ان يكون موجودا . ولكنها في الواقع جملة عرسية ولا تنطبق

فعل على الكائنات البشرية . لأن يراد الشئ مثلا لابد أن يوجد إذا كان عليه أن يعمل . بالشئ فعلا كما أن الإنسان لابد أن يوجد إذا كان عليه أن يكون كائنا عادلا ففترض ذلك طرفا من تعريف الإنسان . ومن ناحية أخرى يمكن أن يقول أن العبارة التي تؤكد استيقية الوجود على الماهية خاطئة خطأ واضحا . لأن الكلمة قد تحمل معنى ونصف . بالتالي ماهية من الماهيات دون أن تشير إلى وجود فعل . أن التعاقب مثلا كلمة ذات معنى تشير بها من العنصر والسر وتلم الخبر على الرغم من عدم وجود أى عقاء . وبالتل يجد أن معنى كلمة الإنسان مستقل تماما عن حقيقة وجود الناس . فلا يكون لشيء وجود عن طريق التعريف . ورغم استعانة القول بوجود شيء لا يوصف يمكن تماما وجود أشياء لم توضح قط للوصف . وبهذا المعنى لا يسبق الوجود على الماهية ولا يتلوه لأنها مستقلان منطقيا أحدهما عن الآخر .

ولكن دعنا نلظر فيما يعنيه الوجوديون بقولهم أن الوجود سابق على الماهية . أنهم يقصدون فيما يعتمد أير أن سلوك الإنسان لا يمكن الجزم بما يتل إليه مفعلا أو بهرفة قبلية كما يقول الفلاسفة . فهنا قلنا في تعريف الإنسان لا يمكن أن نملك ضامنا منطقيا لأية مقابلة بين حد التعريف وبين ما يمكن أن يجرى بالفعل . ومعنى الوجوديون من تم أنه لا صحة لأى تعميم من أى نوع في ميدان الوعي الذاتى . وبعبارة أخرى أن كل وعى ذاتى لأحد الأفراد هو نفسه قانون نفسه . وهذا من أوهام الأعمال . لأن مجرد القول بأن أعمال الكائنات الواعية لا تخضع لأى صورة صحيحة من صور التعميم هو نفسه تعميم يراد به أن يكون صحيحا بالنسبة إلى كل الكائنات الواعية . ومن ناحية لأذا يكون نشاط الكائنات البشرية الواعى أقل قابلية للصوص للتكوين العامة من التكوينات التبادلية أو تحركات الأفلاك ؟ وهل معنى ذلك القضاء على علم النفس كعلم ؟ فمن الحائر ألا يكون علماء علم النفس قد توصلوا إلى القدرة على تصور مستقبلية السلوك الإنسانى . ولكن القدر الذى توصلوا إليه حتى الآن يسمح بسلامة مروضهم التسمية . وعدم القدرة على التعميم المطلق في ميدان السلوك الإنسانى نفسه تماما عدم القدرة على التعميم لى قانون أى علم طبيعى أو قانون علوم الاجتماع .

وقد يلجأ الوجوديون إلى حجة أخرى بإدعاء أن القدرة على التنبؤ ببعض النشاط الواعى لأحد الأفراد لا تتضمن الحكم بأن هذا النشاط خاضع لقانون طبيعى . أن الناس داخل في المادة ببعض أنواع السلوك في مجتمع معين وقد تصل تصرفاتهم حينئذ إلى درجة كبيرة من البات

ولكن ذلك لا يعنى فى نظر الوجوديين ان الفرد يتحدد بالوسط الذى يعينى فيه أو ان سلوك أحد الأفراد يمكن أن يزودنا بقانون لسلوك فرد آخر . قد يحضّر الفرد لتأثير الوسط الذى يعينى فيه ولكن هذا الوسط لا يحدد ذلك الفرد . انه يظل حرا حرية مطلقة ولا يمدو استخدام افراد مختلفين لحياتهم بنفس الأسلوب فى ظروف متشابهة أن يكون حقيقة احصائية . وهذه الحقيقة الاحصائية قد تطلع أو لا تطلع وفقا لوجهات النظر المتباينة ولكنها لا تهتم دعوى الوجوديين فى أن كل كائن واع هو نفسه قانون نفسه المطلق فى كل لحظة من لحظات حياته .

ونظهر الآن صعوبة المقصود من القول بأن يكون الشيء محمداً . فالتمارض بين القوانين الاحصائية والقوانين السببية ليست له أهمية كبيرة . ولما كان كل منهما يقوم بوصف انتظام السلوك أصبح من السهل تحويل القانون السببى الى قانون احصائى فى مروع العلم المختلفة . واذا انكرنا بالتالى خضوع سلوك الكائنات الواعية للقانون الطبيعى مع التسليم يكون هذا السلوك نموذجاً يمكن اكتشافه فالتا نجد أنفسنا أمام استخدام غير علمى لكلمة القانون . وذلك اننا اذا افترضنا التوافق بين الحرية المطلقة وبين أى درجة من درجات انتظام السلوك سينتج علينا القول بأن الذرات المادية تمتنع بالحرية المطلقة شأنها فى ذلك شأن الكائنات الواعية . وبهذا المعنى تصبح كلمة الحرية خالية من أى مضمون تجريئى وتصبح سببتها الى الكائنات البشرية دون غيرها غير مجدية فى التمييز بين هذه الكائنات وبين سواها .

بيد أن الفيلسوف الوجودى قد يلجأ أمام مثل هذا الاعتراض الى مستند من الميتافيزيقا . قد يقول ان ثمة فرقاً كبيراً بين الأشياء فى ذاتها والأشياء لذاتها . فالأشياء التى لا حياة فيها توجد وجوداً من النوع الأول أى تكون عبارة عن أشياء فى ذاتها وامرها لا يعلم أن يكون ما هو عليه . أما النوع الثانى أى الأشياء لذاتها فتوجد وجوداً واعياً بمعنى انها تعى شيئاً من الأشياء وعياً ذاتياً وليس حسياً أن تكون وعياً بشئ ما . وبما أن الوجود لذاته هو وجود ذو وعى ذاتى فلا يمكن أن تحده سوى ذاته .

هنا فى رأى آير نموذج للاستدلال الوجودى الذى يجد صعوبة فى متابعته . ولا يبدو ذلك فى نظره صحيحاً لأسباب أولها أن كل حالة من حالات الوعي تعيها التجربة وعياً ذاتياً . ولاننا لو افترضنا صدق هذا الاستدلال الوجودى ماذا يمنع حالات الوعي الذاتى من الخضوع لقوانين

كأى شيء آخر . ويعتقد آير من ثم أن الوجوديين لم يقوموا بتحليل فكرة الوعى تحليلًا جديداً . وقولهم مثلا أن ما يبنى ذاته يصب أن يتحول إلى موضوع لنفسه وكونه موضوعا لنفسه ينطى بانقسامه داخل نفسه وهذا كله لا يبدو أن يكون لعبا بالألفاظ . وثانى الخطوة من أن كل مفهومناهم تقوم أساسا على مثل هذه الاستدلالات . ذلك أنه من الممكن عزل فلسفة الوجوديين الميتافيزيقية عن فلسفتهم فى الحرية التى تقوم عليها . والواقع أن كل المتأخرين للحرية الوجودية قد استهوتهم فكرتها مستقلة عن المفهوم الميتافيزيقى الخاص الذى تستند إليه . وهذا هو ما أدى إلى انتشارها عند الجمهور العادى الذى لا يريد أن يشغل نفسه بأساسها المنطقى .

ولا أود هنا أن أقوم بتعليق على موقف آير . بل أتركه يستمرسل فى عرضه النقدي للآراء الوجودية وفقا لوجهات نظره . وسبق أن تكشفت فى غضون محادثتى معه بأول الكلام مدى الهوة التى تفصل بينه وبين التفكير الوجودى . وقد أثرت اختراعى على عقلانية مذهبه متأثرا بموقف الوجودية من الذات الإنسانية ومفهوم الحرية بالمعنى الارتباطى لا بالمعنى القانونى . وآير نفسه يرى غرابة كبيرة فى نظرة الوجوديين إلى الالتزام بوصفه مبدأ أخلاقيا . بل أنه يرى تناقضا كبيرا فى ذلك لأن مجرد القول بضرورة الالتزام يحمل فى طياته القول بإمكان التصرف على نحو آخر . ولا معنى إطلاقا لدفع الناس إلى السلوك على نحو يسلكونه هم فعلا بالضرورة . إن المذهب ينهى على أن الإنسان ملتزم بالضرورة . فليس هناك إذن مفر من الالتزام إذا كان الرفض نفسه نوعا من الالتزام . وبالتالي فالمسئولية قائمة سواء اعترفنا أو لم نعترف .

أما ما يضيف على ذهن الوجوديين فى هذه الحالة فهو أنهم يفرضهم اتكال المسئولية كسمة سرورية لكل تجربة إنسانية يقومون بتفريغها تقرينا تماما من كل مضمون ذي دلالة . وإذا تحملت مسئوليتى كإنسان أيا كان ما أفعله فهذه المسئولية ليست حلا . وليس مطلوبا منى أن أفعل هذا أو ذاك . وانتكار الجزمية له دلالة فى حد ذاته أو يمكن أن يكون كذلك بآى حال . ولكن وضع ذلك كسلطة من السلطات الأولية معناه أن الالتزام هو أن اختار سلوكى وفقا لاختيارى هذا السلوك .

ومعناه منطقيا أن هذا الكلام عن الالتزام لا يضيف حديدا إلى دعوى المسئولية الشخصية وإن كان يؤدي إلى تقويتها من وجهة النظر النفسية . ولكن هذه الدعوى تفقد عتصريها المنطقى والنفسى على السواء إذا اقترنت

بفكرة وجودية أخرى من أفكار سائر . هذه الفكرة الأخرى هي عقيدته في سيادة النفاق وعدم الاخلاص التي يسميها الإنسان الكاذب والتي يصح ان نترجسها في العربية بالمداهة . ومما يتركب بشأن هذه الفكرة في رأى أير بعض الاحتياطات التي ارتكبتها بشأن فكرة الالتزام . فسلواتو يزعم بطريقة تحمينية أن كل فعل إنساني هو بالضرورة مداهة ويجعل من هذه العبارة حكما قسليا مستدلا عليه من انحص طوائع الوعي . ولكن القول بأن المداهة سمة ضرورية في كل سلوك إنساني وأنس محكوم على بالمداهة في كل ما فعل . . . هذا القول يفقد فكرة المداهة كل دلالة . فليس هناك معنى لتحصيل الانسار سمة المداهة الا اذا كان في امكانه مطلقا على الأقل ان يكون مخلصا . اما اذا لم يكن هناك أى أمل في سلوك الشخص سلوكا مخلصا مع نفسه فالقول بأن بعض الناس ليس مخلصا مع نفسه هو بمثابة عدم القول بشيء على الإطلاق . انها لا تقوم بتعريف السلوك إطلاقا طالما انها تنسحب على كل أنواع السلوك . وتنصرف شخصيات النقص التي يؤلفها سائر تصرفات لا اخلاص فيها . ولكن اهتمامنا بهذه الشخصيات نابع اساسا من اعتقادنا بأنها تسلك سلوكا استثنائيا . ويمكن يتم شك أن بلهم الوجوديون نظرتهم تلك بقولهم ان اغلب التصرفات التي تبدو لنا مخصصة هي في الحقيقة خالية من الاخلاق وان ممارسة الخداع الذاتي أكثر انتشارا مما يبدو لنا . ولكن حتى لو اعتبرنا ذلك حقيقة تجريبية فان امكانية الاخلاص تظل جالبة الوقوع . وهذه وحده هو ما مضى الدلالة التجريبية على المداهة .

وهكذا نحول التفسيرات الشمورية لدى الوجوديين الى ميول نفالوية أحيانا كما هو الأمر عند تأكيد كرامة الإنسان أو الى ميول تشاؤمية أحيانا أخرى كما هو الأمر عند تأكيد الوجود الإنساني بغير رحمة أو سعة . ولكن الذي يهم المذهب هو الميول التشاؤمية . وقد تقوت هذه الميول الأخيرة عن طريق فكرة السلب التي أقيمت على غسطة منطقية أولية عند استعمال كلمة السلب بوصفها لاسما من الأسماء . وهيدجر يبدأ كتابه « ما هي الميتافيزيقا ؟ » بقوله ان كل العلوم وكل الأعمال الإنسانية تهتم بما يوجد أي بالوجود وبالوجود وحده ولا شيء عده . ولكنه يسأل نفسه عند ذلك : ما هو هذا اللاشيء ؟ العلم لا يسمى من أجل معرفة شيء عن اللاشيء . ولكن ألا معنى هذا أن اللاشيء معروف بوصفه مالا يسمى العلم الى معرفته . ولكن كيف يمكننا أن نتكلم عن اللاشيء اذا كنا لانعرفه ؟ وما هو اللاشيء ؟ وما دامت أية اجابة على هذا السؤال متأخذ حتما صيغة القول بأن اللاشيء هو شيء ما فهي بدون شك اجابة لاسمى لها كما

يعترف هيجل بذلك . ومع هذا فهو لا يتراجع أمام هذه الحقيقة . أما من وجهة نظر المنطق فلا صحة للسؤال أو للحواب . ولكن هيجل يصر على ما هو أسوأ منطقاً من ذلك حين يقول أن اللاشيء هو سلب كلية الوجود . ولابد لاستيعاب اللاشيء من استيعاب كلية الوجود في صليبيتها . ولما كانت مهمة الميتافيزيقا في نظر هيجل هي دراسة جعل الوجود صليبتاً عليه اعتبار السعي من أجل استيعاب اللاشيء مهمة من أجل مهام الميتافيزيقا . والسبيل إلى الإجابة على ذلك إنما يتم في نظر هيجل عن طريق ما يسميه بالقلق أو المأساة .

ويكفي الوصول إلى هذه المرحلة من أجل تفحص أيدينا من الموضوع كما يقول آير . هناك كبير من فلسفات اللاحقول . ولكن هذه الفلسفات لا تنشأ إلا في وقت معين ومكان معين . والوجودية ليست بالفلسفة التي تتحدى أو تصعد أمام التنفيذ . ولعل ذلك يدفعنا إلى الالتفات إلى سر نجاحها في مجال غير مجال الفلسفة ألا وهو مجال السياسة .

٢ - فلسفة وتجنشتاين

جورج بينشر هو مؤلف كتاب فلسفة وتجنشتاين . والكتاب من أحدث ما ظهر في الفكر المعاصر . والمؤلف حاصل على دكتوراه الفلسفة من جامعة هارفارد . وهو الآن أستاذ مساعد في الفلسفة بجامعة برنستون . وهو ينظر إلى وتجنشتاين نظرة عالية تسمح له بأن يرى فيه أعظم فلاسفة القرن العشرين . ولكنه يعزك في الوقت نفسه صعوبة آرائه الفلسفية . لأن وتجنشتاين أراد أن يعيد فلسفتين مختلفتين و أراد أن تكون لكل من هاتين الفلسفتين تفسيراتها الخاصة بها . والفلسفة الأولى هي تلك التي وضعها وتجنشتاين في السب المنطقي الفلسفي المعروف باسم تراكتاتوس لوجيكو فينو سوفيكوس . والفلسفة الثانية هي تلك التي تنتمي إلى كتابه السمي بالبحوث الفلسفية .

ويعاود جورج بينشر في هذا الكتاب أن يتيح فرصة للقراء من أجل فهم مؤلفات وتجنشتاين . فهو يعقد أولاً مقسمة طويلة عن حياة وتجنشتاين وأهميته الفكرية . ثم يخصص الفلسفة الأولى المستمدة من كتاب البحث المنطقي الفلسفي بالصف الأول من كتابه . وفيه يعيد جورج بينشر إلى تحليل مبادئ وأفكار البحث المنطقي الفلسفي الذي يعد من المؤلفات الهامة ذات التأثير الكبير . ذلك أن وتجنشتاين استخدم في هذا الكتاب

كثيرا من الألفاظ العادية بمعاني فنية خاصة - وهو لا يكشف خلال استخداماته لهذه الألفاظ كل الاعتبارات التي تجعله ينساق الى النتائج الخاصة به - ويقوم بيشتر لذلك بشرح الألفاظ الرئيسية التي تعد بمثابة المفاتيح لكل فلسفة وتجنشتاين - ويورد بالإضافة الى ذلك كل العمليات الاستدلالية الخفية التي تكمن وراء عبارات وتجنشتاين .

ويخصص بيشرر للفلسفة الثانية التي سماها وتجنشتاين في كتابه المسمى بالبحوث الفلسفية بالنصف الأخير من كتابه - وهذا يقم بيشتر صورة شاملة للنتائج الأساسية الخاصة بهذه البحوث الفلسفية ذات الطابع الإصلي المسح - ويحاول بيشتر هاهنا أيضا ان يستعرض 'المراض التي يهدف اليها وتجنشتاين والتي يسمى لتحقيقها في حقل الفلسفة - وهو يحاول أيضا أن يحدد النواحي المحركة لتفكيره .

ويرتفع وتجنشتاين في نظر بيشتر الى حد أن يراه أعظم فلاسفة هذا القرن، وهو يسوق كتابه عن فلسفة وتجنشتاين كمدخل الى هذه الفلسفة وإشار بيشتر في مقدمة كتابه الى أنه ليس ثمة ما يدعو الى انكار ما يتسم به وتجنشتاين من أنه فيلسوف عصر الفهم - وقد ذكر وتجنشتاين في مطلع بحثه المنطقي الفلسفي أنه بحث قد يفهم يوما واحدا من الدين خطر على أذهانهم نفس اتكادته أو ما يشبهها على الأقل - ولكن البحوث الفلسفية أكثر وصوحا من البحث المنطقي الفلسفي وعباراته ومعانيه أقرب الى السهولة - ويمترف بيشتر من أول الأمر بأن خبرته ليست كبيرة في أبواب المنطق والرياضة - يودعه ذلك الى إقبال كل ما يتعلق بهذه الموضوعات داخل كتابي وتجنشتاين .

ويضع بيشتر شخص وتجنشتاين بين رجال الفكر المنعزلين بالانفعالات العارة مثل أفلاطون وأوغسطين وكيركجارد ونيشيه - فقد شغل هؤلاء المفكرون بأعمالهم الفلسفية واتهمكوا في القضايا التي واجهتهم والتي عاشوا من أجلها - ويحتاج هذا النوع من المفكرين الى مشايخين وأتباع - ولكن أفكار وتجنشتاين تتميز من سواها بالأصالة والتضارة والقوة - وتبدو آراؤه كما لو كانت تخصه هو وحده وكما لو كانت وليدة فهمه واكتشافه حتى اذا كانت هذه الآراء مطروقة معروفة من قبل .

وتكمن قيمة هذا العرض الجديد لفلسفة وتجنشتاين في قدرته على نجلية هذه الجوانب الدافئة في شخصية فيلسوف الوضعية المنطقية الأكبر - أهمية الكتاب إذن هي أنه يسألج موضوعات وتجنشتاين معالجة

فلسفيه تبرز العناصر المذهبية في كيانه الروحي . انه يظهر فلسفة وتجنستائين مع اهتمام خاص بالأصالة الضاربة في أعمالها والآفاق التي شارتها .

ولد وتجنستائين في ٢٦ ابريل سنة ١٨٨٩ بمدينة فيينا . وكان أصغر لمائة أخوة : خمسة بنين وثلاث أخوات . وأسرته موسرة مثقفة ذات مكانة ، وعلى الرغم من أن والده للمهندس كان من مؤسسي ساعات المدينة والصنوب في النمسا . فقد ارتبطت الأسرة بملاقات صداقة مع كثير من الموسيقيين أشهرهم برهمز وكانت ذات اهتمامات موسيقية كبيرة . ونسأ لودفيج وتجنستائين ذا ثقافة بيتية الى أن التحق بمدرسة الصداعات الهندسية في برلين حيث بقي حتى سنة ١٩٠٨ . وظلت الميكانيكا بالنسبة اليه أكثر من دراسة وأكثر من هواية طيلة حياته . فكان يقوم باصلاح أية آلات أو أجهزة يصيهاها المطلب . لذلك تستثمر مدى اهتمامه بالإشارة الى الهندسات الميكانيكية في مجموع كتاباته ونعسوف سر تقديمه للأمنلة والتفسيهات من هذه القروع .

وبدا وتجنستائين يدرس الهندسة الميكانيكية في قسم الدراسات العليا بجامعة مانشستر . ثم تفرغت هواياته الدراسية نحو الطيران الجوي الى أن انتهى الى التخصص الكامل في الرياضات البحتة ثم في أصول الرياضيات . ومن هذا الطريق بعد فيلسوفا الى الفلسفة ذاتها . ومن طريق الفلسفة نزل الهم والمفند الى ضميره وانطبعت انطلاقات القائمة على جبينه . وأخذ من ثم يحس باليأس الكامل من تهامة الوضع الإنساني . وتصلح فلسفته لأى شيء إلا أن تكون هربا من الوجودية . ومع ذلك فقد روى مرة لأحد أصدقائه أن اعظم فلاسفة القرن التاسع عشر هو كيركجورد . وكان يفتن الى دقة تعبيرات كيركجورد عن اليأس ويوافق على أن وضع الإنسان بنفسه هو وضع في أقصى آمال اليأس . وكأنما كان يستصرخ الله أحيانا من أجل التدخل في الأحداث البشرية .

ولتتذكر كيف اشتغل وتجنستائين بالفلسفة يمكنك أن ترجع الى مقال طريف في هذا الصدد ضمن مقالات برتراند رسل في كتابه عن صور من الذاكرة (١) . مصنف من كلام رسل على قصة اشتغال وتجنستائين بالفلسفة . وقد شهد مور استناد وتجنستائين أيضا سموغه وهو طالب كما شهد برتراند رسل بذلك . والمشكلة هي أن هذا الرجل لم يستطع

(١) صور من الذاكرة ص ٢٨ قصة أحمد ابراهيم التريفة

يوما أن يحق التوازن المطلق بين عمله وكسبه وبغير استغاله
بالفهمه . وأصب وتجنبتان دورا سقراطيا في تسجيل مرحلة الفكر
المعاصر في الوقت الذي عاشه . ولكن استطاع مع ذلك أن يؤثر على كل
تيارات الفلسفة في وقته ومن بعده ومات في ٢٩ أبريل سنة ١٩٥١ ممتقدا
أنه قد ولى مشاكل الفلسفة كل الحلول اللازمة .

ويتكون كتاب البحث المنطقي من فقرات وعبارات قصيرة
تسميه الحكم . وهو لا يعدو أن يكون مائتين صفحة مع مقدمة وأسلوب
كتابته قوى متسوب بالصمودية . والأفكار مركزة مصفوفة بصورة تسمرنا
بمدى الجهد الذي بذله في إعداد كل فقرة . ويحتاج الكتاب إلى طريقة
تناول الكتب المقدمة من أجل استعفاف مصانبه المرتبة داخل عبارات
مرقة .

ويحتوي كتاب البحث المنطقي الفلسفي على دراسة مبتغية
لاعتبارات اللغة والمعنى . ويبدأ الكتاب بمبارات عن الوقائع فيقول

العالم هو كل موضوع البحث والدراسة .
والعالم هو مجموع الوقائع لا مجموع الأشياء .
ويتقسم العالم إلى وقائع ،

وليس يفرض وتجنبتان هو أن العالم مكون من وقائع أو أن
الوقائع هي مادة العالم . على العكس ؛
تنفي الأشياء جوهر العالم .

وهكذا يشعر بأن وتجنبتان يفرض للموضوع من زاوية خاصة في
العبارات التي سردتها فيما يتعلق بالوقائع القرية (١) . ولاشك أن يتسرى
قد عرض هذه المسألة عند وتجنبتان عرضا جديلا حين قال : قد يبدو
لنا أحيانا أن العالم يتكون من أشياء وأن العالم ما هو إلا مجموع الأشياء .
وهذه هي وجهة نظر الحس المشترك الذي يبنى فرضه على أساس أن العالم
هو فعلا مجموع الأشياء . وإذا كان العالم هو مجموع أي نوع من الأشياء
فلا بد أن تعطينا القائمة التي تضم تلك الأشياء ما يمكن هذا العالم أن يكون
وأن تزودنا أيضا بوصف كامل للعالم . ولكن لا يمكن أن يكون الأمر على
ذلك النحو إذا كان العالم هو مجموع الأشياء . فإن القائمة التي تضم
أسماء جميع الأشياء الموجودة فعلا لا تعطينا سوى فكرة غير دقيقة عما يمكن
هذا العالم أن يكون . إذا طلب منك واحد من الناس أن تصعب له عرفة

وعندئذ له في اجابتك كل ما فيها من محتويات وكل الحوائط والانسبايك
والابواب وما الى ذلك تكون قد أدت مهتك بصورة صميعة جدا .

فليس المطلوب هو مجرد قائمة الاشياء بل المطلوب أيضا هو تعداد
اوصاف هذه الاشياء وكيفية تنسيقها داخل الحجرة . كان ينبغي ان
تضيف الى اجابتك انه كان يوجد كرسي بجوار النافذة وان محدة حمر
دات زهرة مطرزة كانت موضوعة فوق ذلك الكرسي . والى حوار الكرسي
حيوان صناعي في حتمسو من القماش والى حوار هذا الحيوان في آخر
ونالت ورايح . ولكن ما تحكيه ان ليس جملة اشياء بل جملة وقائع .
وتكفي حقيقة العالم في ان نمة وقائع كيت وكيت وليس في ان نمة اشياء
كيت وكيت .

ويمكن ان نرى الموضوع على الوجه التالي . افترض انك أردت ان
تقوم باعداد غرفة من جملة اشياء محددة . ستكون امامك فرض لا حصر
لها لجميع الاشياء وتنظيمها ولاختيار الصناديق والكيفيات التي يوضع فيها
حتى تصبح مهتك ساقا وباعثة للقياس . مع ان في استطاعتك ان تقوم
بذلك في سهولة اذا اعطيت قائمة بالوقائع الخاصة بهذه الغرفة . ويمكن
ان يقال باختصار انه يوجد عند كبير من العوالم الممكنة التي نستطيع
انشاءها من الاشياء التي يتكون منها هذا العالم الحاصل بالفعل . لانه
من الممكن تنظيم هذه الاشياء في طرق متباينة وفي روايات كثيرة وهكذا .
ولكن ليست الاشياء الموجودة بل الوقائع الموجودة هي التي تحدد تحديدا
قطبيا هذا العالم . . . هذا العالم القائم بالفعل . . . كعالم منبهر من سواه
من العوالم الممكنة .

وهكذا نفرض نظرية وتجنشتاين نفسها . ومؤدى هذه النظرية ان
العالم هو مجموع الوقائع لا مجموع الاشياء . بل هي نظرية تفرض نفسها
اكثر فاكتر اذا اصعب تفكيرنا على العالم من حيث هو راحف ذو ابعاد دمانية
ومكانية اربعة يتمدد في جميع الاوقات عبر كل الازمان . وليس من حيث
هو تلقائي ككي من ثلاثة ابعاد كما هو مائل في اللحظة الحاضرة . فالعالم
الذي ينصح لمل هذا النوع من القياس والنظر بعدم وقائع لا حصر لها
مثل واحة عبور قيصر نهر الروبيكون (قبل موقعة بومبي) وشرب سقراط
السم .

ولكن ما شأن الوقائع ذاتها ؟ لاشك ان وتجنشتاين فكر في الواقمة
بوصفها شيئا معقلا موجودا في العالم او بوصفها مجموعة من الاشياء

المنظمة أو الملائكة على نحو معين . فتتظم مثلا واقعة أن القطة راقدة على
المفرش في عقدة مكونة من القطة والمفرش وبحيث تكون القطة فوق
المفرش . ويمكن استخلاص هذا الرأي لدى وتجنشتاين من عباراته
التي سجلها بشأن الوقائع وبشأن حالات الأشياء . ولم يلبث وتجنشتاين
أن اكتشف الخطأ في هذه النظرة .

ويطلق بيتشر اسم وتجنشتاين المبكر على وتجنشتاين صاحب البحث
المنطقي الفلسفي وصاحب مقال « بعض النظرات على الأشكال المنطقية »
المنشورة في سنة ١٩٢٩ . أما وتجنشتاين صاحب الكراسات الزرقاء
والبنية وكل المؤلفات التي تلت تلك السنة فيطلق عليه عادة اسم
وتجنشتاين المتأخر . وقد راعى بيتشر هذه التسمية في الكلام على
وتجنشتاين في مرحلتيه . وأشار إلى هجوم شنه لوكاس على موقف
وتجنشتاين المبكر بشأن الوقائع في مقال عن علم احترام الوقائع بمجلة
الفلسفة في أبريل ١٩٥٨ .

وأهم نقطة هنا كما يقول بيتشر هي أن وتجنشتاين المبكر فكر في
الوقائع بوصفها عقدا حقيقية موجودة في العالم . لاشك أنه اعتقه بأن
الوقائع هي أحد الأشياء أساسية في الحقيقة كما أشار إلى ذلك في عباراته
السالفة . ينقسم العالم إلى وقائع ، و « تنشي » الأشياء جوهر العالم .
ولكن الأشياء التي أشار إليها وتجنشتاين هنا هي تلك التي يمكن أن
توجد مستقلة عن الوقائع . وعلى هذا يمكن أن توجد الوقائع وحدها في
ذاتها مستقلة عما عداها . وهكذا تخضع وتجنشتاين الشك في الاستهواء
الوقائع بوصفها نوعا من الشيء المقد .

فأهم نقطة رئيسية في منهج وتجنشتاين هي أنه كان ينظر إلى
الوقائع كما لو كانت شديدة التعقيد وكما لو كانت تشتمل على ما هو أقل
منها تعقيدا . وهذه أيضا تشتمل على ما هو أقل تعقيدا وهكذا . وفي
أقصى الشروط فصل بالضرورة إلى وقائع لا تنحل إلى ما هو أبسط منها
وهي الوقائع التي لا تحتوي على وقائع أقل تعقيدا . وهذه هي ما يسمى
بالوقائع الذرية . وليست هذه الوقائع بسيطة بساطة مطلقة لأنها تتكون
من عناصر ولكن هذه العناصر ليست من الوقائع الأكثر بساطة . ومن ثم
يمكن القول أن الوقائع الذرية هي الأبنية النهائية لهذا العالم بمعنى أن
العالم ينقسم في النهاية إلى تلك الوقائع . وتلك هي أبسط الأشياء التي
تقوم بنفسها والتي يمكنها أن توجد بذاتها في العزال .

وقد وصل وتجنشتاين إلى منهجه في الوقائع الذرية عن طريق

اللفة • هكذا يذهب يتشتر في تقديره لوتجشنتاين • لقد ظن وتجنشتاين أن بعض تقديرات اللفة توجب وجود جماعى درية • فقد بدأ وتجنشتاين عمله في الفلسفة ابتداء من أصول الرياضيات حقاً • ولكنه سرعان ما اكتشف أن تحليل العبارة هو الذى يعطينا صيغة منطقية صحيحة • ولهذا أعطى وتجنشتاين قيمة كبيرة لنظرية رسل عن الأوصاف وتأثير بها تأثيراً كبيراً واضحاً •

وقد استخدم وتجنشتاين في كتابه المسمى البحث المنطقي الفلسفي كلمة المانية للتعبير عن القضية الأولية • وهذه قد تسمى أحياناً الجملة الأولية • فهناك فارق بين ما نسميه القضية الأولية وما نطلق عليه اسم الجملة الأولية • ومع هذا فلا خلاف إطلاقاً بينهما من حيث التعبير اللغوي • وكى نوضح الفارق بين الجملة والقضية نقول إن القضية هي الأفكار التي يمكن أن تعبّر عنها الجملة • والجملة تؤلف من كلمات وفقاً لقواعد التركيب اللغوي • وهي تنتمي إلى لغة معينة كما لو لم تكن العبارات مكونة من الفاظ وكما لو لم تكن تنتمي إلى لغة •

فإذا قلت مثلاً : الدنيا تمطر بالعصرية والاحليزية والفرنسية والالمانية حصلت على أربع جمل • ولكنى أحصل على قضية أو عبارة عندما أنظر فيما يعنيه هذه الجمل • مستخدم كل هذه الجمل من أجل التعبير عما نسميه بالقضية وهي ما لا يطلق بأى من هذه اللغات • لا توجد قضايا من لغة معينة وهي ما يحتمل الصنق والكذب • أما الجمل فلا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة • لو قلت مثلاً : هل جملة « الدنيا تمطر » الالمانية كاذبة أو صادقة ؟ فلن تجد جواباً لذلك • أما إذا شاء أحد الناس أن يصف الجو في حالة بالذات بقوله « الدنيا تمطر » فقد قال شيئاً يحتمل الصنق أو الكذب • وحينئذ نقول انه قد صاغ قضية تنسب إلى وقت ومكان محددين •

وقد كان وتجنشتاين شديد الشعور بالفارق اللغوي بين الجملة والقضية • فهو يرفض القول بأن القضية هي المفهوم الفكري أو المعنى المنفصل عن الجملة والمؤدى مع ذلك فيها • على العكس من ذلك تماماً يحدد وتجنشتاين القضية بأنها هي نفسها الجملة وقد تدخلت في علاقة ما • والقضية هي هي الجملة ولا شيء أكثر من ذلك • كذلك نقول إن العلم لا يمكن تصريفه بأنه مجرد المساء • ولكن عندما يكون العلم عما فهو إنسان مرتبط بملافة ما ومع ذلك لا يمدو أن يكون إنساناً •

وتعد القضية الأولية في نظر وتجنشتاين قضية لا نتحل إلى قضايا

أكثر أساسية منها على نحو ما لا تحتوي الواقعة الفوية على وقائع أكثر بساطة . وقد وافق رسل في نظريته عن الأوصاف على امكان تحليل القضية الى قضايا أبسط منها . أما وتجنشتاين فيقول بوجود فئة من القضايا الأساسية بصورة مطلقة ولا يمكن تحليلها الى ما هو أبسط منها وهذه الفئة من القضايا هي القضايا الأولية .

وتتكون القضية الأولية أساسا من أسماء وتجنشتاين يستخدم كلمة أسماء في هذا المقام بصورة لنية علمية تستدعي تخصيصها على هذا النحو . هناك أسماء كثيرة مثلا كالميدان والبقرة وسفراط . ولكن أسماء وتجنشتاين هي الوحيدة التي لا يمكن تحليلها أو تعريفها . الأسماء لدى وتجنشتاين هي الوحدات التي يمكن تعريفها شفويا . فالاسم عنده هو ما لا يمكن تجزئته بالتعريف . انه الإشارة البدائية . والاسم إذن هو ما يمكن تعديده بطريقة شفوية بحيث نأشهر الى هذا . فيكون الاسم شيئا ولصبح الأشياء بالتأمل سمات . والقضية الأولية هي القضية التي تحتوي فقط على الفاظ تحدد البساطة .

ولما كانت هذه العبارات الأولية تبنى أساسا على تعريفات مشهودة ولما كانت القضايا الأولية صورة للحقيقة في السلم به أن كل تقدم في التفكير سيحدث في علاقة مستمرة للوقائع . وكل العبارات الوصفية واضحة جدا لأنها عبارات تهتم بوصف مواقف محددة تماما . وما ليس واضحا في لحظة واحدة هو ما يتعلق بوصفه عبارة معينة أو هو التحليل الصحيح للفعل للقضايا الأولية . وعلى العكس فإن سببنا بذلك . لأن هذه هي مهنة .

أما الجزء الثاني من كتاب يتشتر فهو شرح وتفسير للبحوث الفلسفية . وهذه البحوث هي الكتاب الهام الثاني الذي يتضمن أغلب آراء وتجنشتاين الفلسفية . وعندما انتهى وتجنشتاين من تأليف البحث المنطقي الفلسفي كان يعتقد أنه أتم حل كل مشاكل الفلسفة . ومع هذا فهو يرى أن ثمة مهاما أخرى للفلسفة وهي أن يحاول النقد الفعلي للأفكار .

ولهذا يوضح وتجنشتاين فكرة التحليل لنقد عفيف في الأبحاث الفلسفية . لقد سبق أن أخذ وتجنشتاين بالمبدأ العائلي بأن القضية تنحل الى قضايا أكثر بساطة عبر عما تعنيه القضية الأصلية . ويزيد عملية التحليل الى وضوح معنى القضية . أما في الأبحاث الفلسفية فهو يتعرض

لقد هذه النظرية . ويحقق وتجشنتاين خاصة من حط الفلاسفة حين يحاولون الكلام عن الأشياء منفصلة عن كل سياق . وحين يحدون إلى التفكير فيها بالفاظ مطلقة . وإذا كان وتجشنتاين قد أبى الاعتراف بوجود المفصلة في البعد المنطقي الفلسفي فإنه ما هنا في الأبحاث الفلسفية يقرر أن الفلسفة تبدأ فعلا بالمفصلة .

والفلسفة هي في النهاية معركة ضد انحطاب العقل تحت تأثير اللمة . إنها حرب ضد السحر الذي تحدته فيما أشكال التعبير . وقد يعر الفلسفة في فهم خاطئ لمعة سا يشأ عنه نوع من الخبرة المفيدة . ولعل مصدر الخطأ الأكبر في أسادة الفلاسفة لتفسير اللمة هو تطلهم القوى نحو الوحدة . فهم يميلون إلى الأحاد بالصور على نحو حتى حينما تتجسد في لمة عادية . وهم يجتهدون نحو دفع التماثلات إلى حد كبير . وحينما يميلون إلى ذلك الأحاد يفرون في ورطات كثيرة . فمن المؤكد أن الصور تنشأ من تطبيقها تطبيقا مبيها . ويكون التطبيق السيئ عادة نتيجة لأخذ الصور مأخذا جديا أكثر مما يلزم ولدفع السائلات أو المداخل دفعا بميد الخلق .

وتعد جميع القضايا دالات صلق للقضايا الأولية . وهي قضايا وصفية خراف أكثر أو أقل تعقيدا . ولهذا يعبر وتجشنتاين بقوله . الصيغة العامة للقضية هي . هذا هو حال الأشياء . والواقع أن غشتا في الوحدة لا تنطبق باللمة وحدها . ذلك أننا نتوهم شيئا مشتركا بين جميع الحيول وبين كل المناضد وبين كل الرجال وبين كل الألعاب وبين كل الديانات وهكذا . وهذا ادعاء طبيعي . لأن فئة الحيول مثلا لا يمكن أن تكون مجرد مسألة شكل . ولابد أن يكون لأعضائها من الحيول بعض الخصائص المشتركة مهما بلغ الاختلاف بينها . والا فلا يمكن أن تطلق عليها اسم الحصان . وهذه الخصائص المشتركة هي التي تنشئ ماهية ذلك النوع من الأشياء أي هي التي تنشئ الحصانة . ولما كان في الضروري انتساب كل شيء إلى الوجود إلى نوع حين فمن الضروري أن يكون لكل شيء ماهية .

ويسرع الناس نحو ماهيات الأشياء كما ينطلقون إلى الوحدة . ويحاولون وتجشنتاين اظهار ما في الاعتقاد في الماهيات من خطأ على الرغم من كونه حالة تجري مجرى المادة . وكما كانت عادة الفلاسفة أن يدعروا نحو التماثل والوحدة أخذ وتجشنتاين على عاتقه مهمة اكتشاف النوع والتعدد . وفي رأيه أنه يكفي أن نفرض مثلا أفرازا مختلفين ممن يطبق

عليهم لفظ عام معنى لمرى أنه لا يوجد شيء مشترك بينهم على الإطلاق .
 واحظر إلى الألعاب مثلا رقامل ما اذا كان بينها شيء مشترك . ستجد
 حينذاك أنه لا يوجد شيء مشترك بينها بقدر ما ستجد تماثلات وعلاقات
 وجملة سلاميل منها على ذلك السحر . ويكرر وتجنشتاين حينئذ . لا تفكر
 بل انظر . وإذا أخضعنا أنفسنا لهذا المبدأ النورى الذى يفرده مسجد فى
 النهاية أن كل أنواع التشابه والتماثل قد اختفت .

ووجه وتجنشتاين ضربة ثانية إلى « الماهوية » وهى الفلسفة التى
 ترى للأشياء ماهيات معينة بأن يقول أن الألفاظ بعينها فى أن تكون ذات
 لفظ محدد . كذلك تعرض مجموعة الخصائص المرتبطة باللفظ للتفسير .
 ولماخذ مثلا لذلك بياض السكر . فكل أنواع السكر المكرر تكريرا كاملا
 بيهما اللون . وهذه إحدى الخصائص التى تنتمى الآن إلى مجموعة
 الخصائص السكرية . ولكن قد نكتشف فى المستقبل نوعا جديدا من
 المادة الغام وقد يتطور هذا النوع . أو لطنا نكتشف عملية جديدة لثقبية
 السكر وتكريره حتى يصير السكر المكرر أزرق اللون . حينئذ ستتغير
 مجموعة الخصائص وسيطرأ عليها تعديل ضرورى .

ولما كانت اللغة مصدر سحر عقولنا فإن التسليم بالماهيات من شأنه
 أن يصب عقولنا بالعطب . لذلك ينبغي أن نسعى إلى إقامة لغة جديدة
 تحل محل اللغة العادية . ولقد الرياضيات بى لها من دلالات وقواعد
 لغة جديدة . فهذه اللغة العملية لها دلالات كثيرة هامة وهى لازمة للعلوم
 والهندسة الصناعية والميكانيكا كما أنها تنمب دورا هاما فى حياة كل يوم
 وتعين على أجره كل أنواع الاستدلال الضرورية . وإذا قمنا بدراسة
 من سحر اللغة .

لا بد أن يكون وراء الكلمات و وراء اللغة شيء ما . لابد أن يكون لغة
 شيء وراء الديدانات الهوائية أو العلامات الكتابية على الورق لكى تصبح
 اللغة التى نتكلمها أو نكتبها شيئا حيا ولكى تصبح وسيلة بالاتصال بيننا
 مادة حية . المطلوب من ورائها هو الأنواع الصديدة المختلفة للعمليات
 والأفعال العقلية . وانظر إلى أى حديث أمامك . اذا أراد أن يعبر
 أمر وأن يقول شيئا محددا عن أشياء معينة محددة فليس غاية أمره أن
 يحرك شفتيه وأن يردد أصواتا مختلفة . لابد لمثل هذا الشخص أن
 يعنى شيئا بهذه الأصوات .

إذا قال مثلا « الأسد موجود في المر » فلا بد أن يعنى بقول الأسد
 نوعا معينا من الحيوانات المتحرسة وأن يعنى بقول المر مكانا معينا
 وهكذا والا فهو لم يقل أكثر من اصدار سلسلة من الأصوات . إذا
 صدرت هذه الأصوات نفسها بتأثير الرياح أو عن شخص يتكلم أثناء
 النوم فهي لا تنشئ قولا مقريا . لهذا يقول وتجنشتاين انه يوجد نوع
 من الفكر بالضرورة وراء الكلمات . وإذا دلت هذه الكلمات على شيء
 بالنسبة إلى السامع فمن الضروري ألا يكتفى السامع بأن يسمعها .
 بعض الجاهلين قد يعمل ذلك لأنه لا يسمع سوى أصوات . وهذه
 الأصوات لا تنبئ بشيء . لا . بل لابد أن يفهم السامع الكلام وأن
 تدور بذهنه بعض العمليات نتيجة لذلك .

وهنا في العصول النهائية من الأبحاث يعطى وتجنشتاين متابعة
 خاصة لما بعدله المعنى من الفعل العقلى ولا يعدنه الفهم من العمليات
 العقلية . وأحيانا يسلم وتجنشتاين في بعض الظروف بأن قصد الإنسان
 لأن يعنى ما يقول هو حدث عقلى من الشيء أن يفرض أن هذا النوع
 الجديد من المعنى . . أعنى أننا حين نعنى شيئا معينا مثل « بكلمة أو
 عبارة س . . يكون ذلك حدثا عقليا أو فعلا عقليا على الأخص . والواقع
 أن الكلمات نفسها عديمة الحياة ، فالكلمات التي تسمى أو تشير إلى
 شيء مثلا لا تقيم علاقة فيما بينها وبين ما تشير إليه أو تسميه . لذلك
 من الضروري إنشاء هذه العلاقة عن طريق الفعل العقلى الخاص بالمعنى .
 مرد التكلم بكلامه أن يشير إلى حالة ما . وهذا هو ما يخلق العلاقة
 بين الألفاظ وبين العالم .

ولا يدل وتجنشتاين من مريد الاختلاف بين الكلمات وبين المعاني
 وحالات المعنى في أن الأخيرة تشير إلى أحداث عقلية خاصة . ويؤكد
 بعبارة أنه من الخطأ أن يقترح حضور وتجنشتاين لمؤثرات معينة في
 معالجته للفهم وللمعنى . لم يوضع وتجنشتاين لاعتبارات معينة خاصة
 بما هو عقلى أو خاصة بالعلاقة بين اللغة والفكر . لهذا لا يستحسن ربط
 تفكير وتجنشتاين حول هذه النقطة بأية فلسفة أخرى . من الجائز أن
 نجد لهذه العناصر ارتباطات معينة بتفكير وليام جيمس خاصة فيما يتعلق
 بالخصائص المشتركة التي سبق أن أشرنا إليها . أما هنا فتفكير

وتجسّستانين ملتصقين مباشرة ببطرانيته حول الموضوع على نحو ما شغل هو نفسه به وعلى نحو ما لمس هو نفسه نتائج تأملاته .

وكما يخص وتجسّستانين أواخر فصوله في البحث المنطقي الفلسفي بالتعريفات الشهيدة راء يخص أواخر فصوله في الأمحات الفلسفية بالاحساسات والحواس . وكأما يود دائما أن يزرع دعوس أفكاره في بطون الواقع المنسوس من طريق التعريفات المتشاهدة من ناحية وعن طريق الكلمات الحسية من ناحية أخرى .

ولذلك يقول بيشر انه يوافق جيلبرت وإبل على ما قاله من أن وتجسّستانين قد شغل نفسه أكثر من سواء بطبيعة الفلسفة ذاتها . بل يذهب هو نفسه الى أن وتجسّستانين كان أول فيلسوف صاحب وعي ذاتي مهني في التاريخ . ولعله يكون مستولا عن ظاهرة مؤداعها أن فلسفة اليوم أكثر يقظة عموما بشأن طبيعة المهمة الملقاة على عاتقهم مما كانوا في أي وقت مضى . وقد يكون هذا هو السبب في أنه لم يحاول تقديم التماثيل بقدر ما حاول أن يقدم خبرته وفنه للمعكرين .

٢ - نقد ريتشي للوضعية المنطقية

كتب ريتشي الذي كان أمثالاً للفلسفة بجامعة أدلبره في اسكوتلندة بحثه في نقد الوضعية المنطقية سنة ١٩٣٧ . وفي تلك السنوات كانت الوضعية المنطقية تنتقل من جوها المدرسي المحصر في حلقة فيينا وفي مدرسي لندن واكسفورد لتتبع رقبتها في اسكوترا
Wiener Kreis

ياكلها وفي أمريكا وفي ألمانيا وفي مصر . ولم تكن هذه الطائفة من الملاسفة الذين يحملون اسم الوضعيين المنطقيين قد شكلت خطراً حقيقياً حينذاك على مذاهب الفكر الفلسفي الخالص ومدارسه . ولكنها كانت رغم ذلك قد لعبت دوراً هاماً في تاريخ الفكر وضمت إليها أسماء من أكبر الممتثلين بالعلوم والفلسفات .

وريتشي نفسه يبدأ كلامه حينذاك بقوله ان الوضعيين قد نصروا أنفسهم بقاداً هامين حتى نالوا في ذلك مبالغة شديدة . ويقرر أنهم قد أدوا بذلك فائدة حية لكل أجواء الفكر الفلسفي حينما استطاعوا أن يقتلوا الكبر من النظريات الماثلة الطفلية . غير أنهم كادوا يطيحون بكل شيء في الطريق . ولا يقل الوضعيون لتأخرون تأثيراً على الفلسفة

في السابقين . فانهم اكتسبوا نفس القدرة على التعمد الهدام خاصة وانهم قد زودوا أنفسهم بأجهزة انداز عقلية الى كل أصحاب المباني التي عارضوها .

وكان ظهور كتاب اللغة والصنق والمنطق الذي اثاره آير سنة ١٩٣٦ ببناءية المحرك الأساسي لكتابة هذا البحث الذي تعد فيه رئيسي مذهب الوصية المنطقية . وتنتار ثقافته يرتقي بانها علمية رياضية وانه يستطيع ان يتعامل على نفس المستوى المنطقي الذي يستسك الوصعيون بعلمه . فهو مؤلف كتاب المنهج العلمي المعروف لدى دراسي المنطق العلمي . ويعلق على كتاب آير بعلمه انه يمكن لتصوير كل الأفكار المتعلقة بموضوع الفلاس . واما كان آير قد نجح في تقديم ادعاءاته النظرية بوضوح فقد بب خطأ هذه الادعاءات نفس الموضوع . ولم يعد من المستغرب ان تكون النتائج المستقاة من هذه الادعاءات الأولية خاطئة أيضا . ولما كان يرتضى من رجال العلم فقد أثر ان يكتمى بسند القضايا الصالحة في مذهب الوصية المنطقية وتطبيقاتها على نظرية العلوم .

ومزاعم هذه المدرسة منطقية ولما لاسمها الذي أطلق عليها . ولا تعدد القضايا في نظرها ان تكون اما قصايا وقائع أو فروصا علمية واما ان تكون نصصيل حاصل أو تعريفات . والا فهي خالية من المص أو مجرد عبارات لمطبة ميناغرافية . والطائفة الأولى هي وحدها ذات الدلالة لانها تكبر بقية عن العالم .

وتعدد قصايا الطائفة الأولى تقريراً لأحداث الواقع التي يمكن تحقيقها بالتجربة . والا فهي ما يمكن استنتاجه بالتحليل المنطقي الخالص دون أي تغيير في المص . ويقال من القضية انه قد تم تحقيقها بالتجربة عندما تشير أو تصف محتويات حصة منطقية او مسكنة لتجربة أحد الناس بطريقة صحيحة . ولم يتحدد بوضوح من هو صاحب التجربة ... أو أحد الناس المعنيين أو أي شخص أو الشخص نفسه . ويقول وينش انه ذكر كلمة اي شخص من كسرة ما رواه الشك في ان اصحاب هذا المذهب انما يصون دائما أنفسهم حينما يريدون الرجوع لأحد في مقدار الصنق المنطقي بأي قضية . على ان آير يضع نفسه في صعوبة كبيرة حينما يؤكد مدحه في التحقق . فهو يعترف (في صفحة ١٣٥ من كتابه) بأن نفس الصيغة اللغوية قد تكون قصة واقعية ولقد تكون أيضا نصصيل حاصل . واما امتثال آير لنفسه أن يذكر مثل هذه الأقوال الأدبية للريكة فيسيكون من

الصعب الى حد الاستحالة بلوغ نتيجة ما قيمسا يسمى بالتحليل المنطقي البحت للقضايا . بل سيكون مستحيلا تحقيق هذا التحليل المنطقي الخالص بتأى وجه من الوجوه .

اما عن الطائفة الثانية من القضايا وهي الخاصة بقضايا تحصيل الحاصل فهي قضايا تحليلية . ويعنى كونها تحليلية انه يستحيل تعيير بقيضا . ولهذا السبب عيه فهي لا تقرر واقعة ولا تخبر عن أى أحداث . واستخدامها الصحيح قاصر على اعتبارها تعريفات لجرد تحديد الرموز اللغوية لمعادلة لسواها . ونحوى الرياضيات على قضايا جميعها من هذا النوع . فتعرف $2 + 2 = 4$ على نحو ما كيف يمكن استخدام هذه الرموز 2 ، 4 . وتدعى الوضعية المنطقية أن كل قضايا الفلسفة يجب أن تكون من هذا النوع . وسبب ذلك أن وظيفة الفلسفة هي القيام بتحليل مثل هذه الأحكام عن طريق استبدالها بغيرها مما يكشف عن تكوينها ودلالاتها ومقدار صحة كل منهما اذا كائن لها تكوين ودلالة . فهناك قضايا تحصيل حاصل في مثلها مثل قولنا « الفصل شمل Business » الذي يحمل دلالة شعورية وان لم تكن لها دلالة حرفية . وهذا ما يتكره آير .

وما مما يجد انفسنا امام قضايا الطائفة الثالثة وهي قضايا العبارات الميتافيزيقية اللغوية الحالية من المعنى . اد تشير بعض القضايا الواقعية المشهدة (Ostensible) أو السببية بالقضايا الواقعية الى وحدات وأشياء ليس من طبيعة وضعها أن تخضع للتجربة أو أن ترى رؤية عينية كما لو كانت قد أقيمت مطبقا على عناصر من التجربة . ومثل هذه القضايا المثبتة تسمى قضايا ميتافيزيقية أو خالصة من المضمون . وكلمة ميتافيزيقية هي كلمة فاسدة وسيئة الاستعمال لدى آير . لأنها مجرد لافتة يسمها فوق كل ما يكره ولا يقربها إطلاقا مما يحب على الرغم من أنها قد تنطبق عليها أيضا بمس التساوى .

ويضع آير هذا التقسيم للقضايا كاساس منطقي لنظريته . وهذا التقسيم هو الذى يميزه بصفة المطلقية من غيره من الوضعيين . لذلك يبدأ ريتش بمناقشة هذا الأساس المنطقي الذى تبني عليه جملة مواقف هذه المدرسة الفلسفية . فيقول انه قد يكون شيئا بسيطا ما يبدو من الحذل فى استخدام كلمة تحصيل حاصل ولكنه استخدام زائف ولا بد من توضيحه . ذلك أن تحصيل الحاصل معناه أن يكون ثمة تعادل في الهويات . بل يجب أن يكون ذلك هو معناه مثل : $2 = 2$ أو الفصل

شغل . وإذا قصد بهذه العبارات شيء جاد كان تقريرها يفيد بأن المعلوم أو الإنعاط أو الرموز المضافة فيها يجب أن نعوم ونعما للمتميزين وليس وفقا للتفسيرين . وينبغي أن يؤخذ بهذا العهم تبعا للصراحة الضرورية في أحد الأمور . إذ أن طرفي المصادلة $2 + 2 = 4$ ليس بينهما هوية . فالطرفان يحتويان على رموز متباينة ومتميزة . ويمكن أن يجعل كل طرف محل الآخر بدون أي خطأ بالنسبة إلى جميع الأغراض الرياضية . فيمكننا أن نعول مثلا : خروجان وممزان يكونان أربعة حيوانات طالما كان العدد وحده هو الذي يهمنا في حد ذاته وطالما كان في إمكاننا إفعال صفات هذه الحيوانات الخاصة كخراف أو كداهن .

وننتقل إلى نقطة أخرى أكثر أهمية . فكل ما يقوله الوضعيون المناطقة عن اللغة يبنى خاصة على نظرية المناطقة لرياضيون عن لغة الرياضيات . ويحتمل أن يكون ذلك رائعا في نطاقه . ولكن هل يمكن أن تمتد هذه النظرية كيمما نعوم بتطبيقها على كافة مجالات التخاطب باللغة أي عن طريق الرموز ؟

وإذا كان جائزا استعمال الرموز $2 + 2 = 4$ أحدها بالآخر بدون أي خطأ على الإطلاق وبدون أي اختلاف في المعنى في جميع القضايا الرياضية فذلك لأن استخدام هذه القضايا يشمل كلية على صورة أو تكوين هذه القضايا ولا يعتمد إطلاقا على مادة هذه القضايا أو محتواها إذا كانت ذات مادة أو محتوى . أو بعبارة أخرى تستخدم قضايا الرياضة كتصريفات وحسب . أما في اللغات العادية بما في ذلك لغة المعلوم غير الرياضية فلا يمكن تمييز مادة القضية من صورتها مقما . لا يمكن عزل الكلام عن معناه سلفا . وحتى في حالة إمكان فصل المادة عن صورة العضية يتوزع اعتماد اللغة في استخدامهما على المادة وعلى الصورة في القضية لأن الأحكام مادة بتطبيقاتها . هذه الأحكام تفسر إلى ما هو موجود وليس حسبها أنها صورية مثل قضايا الرياضيات . ومن ثم فالتحويلات المنطقية المسروعة التي يمكن تطبيقها توقف على العناصر اللغوية الصورية أو الخاصة بالنسبة اللغوية ذاته . هذه العناصر هي التي يعبر عنها في اللغة العادية برموز مثل (و) ، (أو) ، (أو) ، (كل) ، (أحد) ، (بعض) . وهذه العناصر داتها تخضع لبعض التحديدات . فهي أقول (البل نهر عظيم) لا تكون عبارتي مساوية تماما لقولي (ليس النيل نهر صغيرا) . كذلك ليست عبارة (تقع أدمر - شمال لندن) مساوية تماما لعبارة (تقع لندن جنوب أدنبره) إلا لجرد استخدامات فنية معينة مثل قراءة الخريطة .

لنأوى هذه العبارات معدد بالعرض انذى تستخدم فيه كما هو الأمر حين
تنبؤ (١ ، ب) لكل من أدبره ولندن وحين تكون القصايا فعلا رياضية .

يمكن استبدال الرموز اللغوية وتصييرها بدون تغيير المعنى فى
حدود بسيطة جدا كما هو ملاحظ من الحقيقة المشهورة من ان من له
تمتلك بعض الفاظ وعبارات لا يمكن ترجمتها الى لغة أجنبية ، ويعطى
تأويل وتفايد لل شعب بعته طالما حيا لما تسبغ على رموز تلك اللغة
مما هي مختلفة - فكل رموز وكل لغة ذات أرضية مقابلة لأرضية مواءم .

وإذا اعترض قارئ بأن ذلك يحصل فى النوازل اللغوية الماطفية أو
الشعورية وحدها ولا يلتر على استخدام اللغة النفس المصروع ... إذا
قال ذلك معترض أجبه ريتش بأن بعض العبارات الغيب الدميعة تصطبغ
بالشعوب الذى تتداولها وعم ما فيها من حكمة ودرغم استعمالها المعدد .
حد لذلك مثلا عبارة فصائية مثل : « ليس ما قاله الجنى مقبلا » ...
فهذه العبارة غنية تستخدم لأداء معنى فى محدد ولا ترمى الى الاشارة أو
تحريك المواطن وإنما يعصد بها عادة عكس ذلك فى المحال الامجليزية .
وكو أنك ترجمتها الى اللغة الفرنسية لوجست صعوبة شديدة لأن كل شئ
مصع فى المحاكم الفرنسية . وإذا ترجمتها الى الألمانية لسكانت اهانة
للجيش الألماني .

بل حتى اذا أثارت اللغة المواطن ... كيف أو لماذا نرغم أن التعبير
أو الكلمة المواطن هو بالضرورة غير مشروع ولا يتفق مع الاستخدام
الطبي للغة ؟ اذا قلت عبارة تقريرية معينة أو نطقت بأحد الأحكام :

(أولا) : كانت لك رغبة .

(ثانيا) : فى أن تحصل على موافقة سامعك .

ومضى ذلك أن التعبير وإثارة المواطن هو أحد الوظائف الأساسية
الهامة لكل تداول لفوى بين الناس ولو كانوا رياضيين أو منطقة . وإذا
لم يعصد الناس التعبير عن عواطفهم ما كان يخطر على بال أحد أن يتطرق
بكلية . وتشغل المواطن جزءا كبيرا من المعنى شأن أى شئ آخر . من
الحالز أن معترض أحيانا أو دائما على المسائل الماطفية حينما نوضح فى
غير موضعها وحين لا يصحبها التوفيق . ولكن هذا لا يختلف كثيرا عن
اعتراضنا على كل كلف أو على كل فهم خاطئ . لما يقال - فالمعاطفة صحيحة
وتكون العصبية صادقة اذا لا يست الونائع وشاطلة أو خادعة حينما
لا تلائم الوقائع .

إذا شئنا أن نعطي تعريفا عاما للغة جاز لنا أن نقول : اللغة ترمز مبدئيا إلى وصف أو إلى نموذج لسلوك المتحدث المتحضر نحو الأشياء أو الأشخاص . وستعمل بقصد تعديل الوضع أو السلوك الخاص بالآخرين أو الخاص به هو نفسه إن أمكن . وهذه الأوضاع أو أنواع السلوك هي تصير خاخرى عما هو عاطفة باطنه من نوع ما . ولعل الطلب يكون أكثر أولية بين أنواع القول من التقرير . ولكن نعني رموز اللغة في الخطوة التالية على خطوة الطلب الأولية بأن نرسم إلى المظاهر التي ترمز هي أيضا يندرجها إلى الأشياء أو إلى الأشخاص التي تنجم اليها متاعر المتحدث أو أفكاره أو أفعاله . ويطلق هذا على كل الواقع بـ: لغات .

أما اللغة الرياضية فهي الحالة المحددة التي تكون رموزها قارغة من كل مضمون مادي . نخرج له الرياضيات من أي محتوى بقدر الإمكان حتى يمكن تطبيقها على أي شيء عموما ولا تقبل التطبيق على شيء بالذات على الخصوص . وتقبل الألفاظ أو الحدود على الأصح استبدالها بغيرها دون أي حلا طالما في لغة الرياضيات فقط . والوضعيون المناطقة يعاملون الحالة المحددة صاملة الحالة النموذجية ويأخذون الوضع الخاص مأخذ الوضع التميز . ويمكن توقع نتائج هذا التصرف بسهولة .

هذا الخطأ استطاع ريتشي أن يكتشفه وأن يشير إليه من جانب المنطق . أما من جانب الوضعية في المذهب فالمسألة في رأيه أخطر من ذلك وأدهى . إذ يترجم إير أن كل قضية مساوية لقرار موادا حتمية عن الواقع . وتبادل هذه القضايا منطقيا قضايا أخرى لا تقرر شيئا سوى أن بعض المسطبات الحسية يمكن أن نحض أو نحض فعلا لتجربة في ظروف معينة . أو تعادل هذه القضايا منطقيا قضايا أخرى يمكن تحويلها إلى هذا النوع المذكور من القضايا الذي لا يقرر شيئا سوى أن بعض المسطبات الحسية يمكن أن نحض أو نحض فعلا لتجربة في ظروف معينة . وهذا يعني أن إير وأشبهائه من الوضعيين قد أصبحوا من أنصار العيسومينالية أي الفلسفة المطهية . (هذه الفلسفة شيء آخر سوى الفينومينولوجي أو فلسفة المظاهر أو الظاهرية) فاهم ما يزعسه المطهريون هو أن القضايا التي يكرهونها لا يمكن تحويلها وتصبح من ثم غير صحيحة . أما القضايا التي يولونها حبهم فاهم يعاملونها باحتمام كبير . ويقول ريتشي أنه يشك في أن تغلب أي قضية من محاسنهم القاسية بغير لغات .

خذ أي قانون على عادي مثل : درجة عليان البرول هي ٨٠ و ٩٠

مثوية • هذا القانون هو بلا شك تعميم تجريبي من التجربة ويمكن أن يتحقق منه (وفقا للاستخدام العلمي لكلمة تحقق وليس بالضرورة وفقا لاستخدامها الوضحي) أى شخص من أى يوم عندما توافر له الأجهزة الضرورية والمعرفة والمهارة الضروريتين من أجل استخدام الأجهزة على الوجه المناسب •

وأطرب شئ في هذا المثل الذى يصوبه ريتشى هو مقدار ما فيه من حدية واقناع على الرغم من طوله • ولذلك أذكره بهذا القدر لأهميته فى تصوير المشكلة • فلو تصورنا مثلاً مدى البراعة التى كان يتمتع بها أرسطو وأرسيميدس والتى تميز براعتنا - أنت وأنا - مهما لم يكونا قادرين على استخدام الأجهزة كما ينبغي ولم يكونا على إحاطة ضرورية كافية • ولذلك ما كانا يستطيعان معرفة ذلك القانون • ومهما كانت براعة رويسون كروزو ومعرفته فى حريرته فهو لم يكن قادراً على استخلاص ذلك القانون • وحتى لو توأمت له المواد الخام الضرورية فى جزيره وحتى لو عاش طويلاً مالم يملك الكفاية وعمل عملاً جاداً مجهداً فقد نظن أنه سيكون قادراً على اتقان الموضوع • فليس عليه أن يصنع الزجاج فقط وأن يدع الأجهزة تنفجر (وإن كان ذلك يسيراً إذا عرفت كيف يتم ذلك) وإنما يجب عليه أن يخترع ميزان الحرارة والبارومتر • وكان عليه أن يبيد تجاربه واختياراته من أجل تحسين صناعته ثم عليه أن يعلن اكتشافه • وفى النهاية كان عليه أن يعد مادة البترول ••

أنت وأنا نستطيع اليوم أن نشتري البترول والناقلين من معرفة حال المناجم والمصانع وحريرتهم والأجهزة التى برودوا بها من علمهم • وسنكون واثقين أصلاً من الكيميائيين الذين أشرفوا على تكرير البترول وإعداداته وهى الصال الذين يقومون بتعبئة البترول فى الزجاجات ويضمون عليها نوعها • ويمكن أن نرى فى ذلك كله أو بقوم نحن أنفسنا بتقليده • ومنشترى أيضاً ميزان الحرارة وسنرى أيضاً فى صناعته • على أى حال يسكن الحصول أو الإشراف على صناعة ترمومتر يكسب ثقتنا • وعند القراءة يسكن الاعتماد على قراءتنا مقرونة بقراءات الآخرين إلى جانبنا من أجل الدقة اللازمة • وآخر مرحلة من كل هذه العمليات هى وصنع الأجهزة وتبجير البترول • ولن تسكن من قراءة ميزان الحرارة فى تسع حالات من عشرة عندما يبلغ الدرجة المحددة لثباته وهى ٨٠° مئوية ولكننا سنرى العلامة الغضبية وهى تتوقف فى أى موضع آخر • ويمكن الاعتماد على التجارب الواودة فى كتب العلوم بعد العمليات الطويلة والاختبارات العديدة • وقد تهبط عاصفة أثناء تجربتنا للصليبة فإذا

بالملازمة النفسية بتغير تقيرا مريعا لأن الحرارة لن تقف على وضع معين .
وعليها عندئذ أن نعيد كل شيء من جديد .

وقد يتصور الوسميون أن كل ما يتطلبه مثل هذا القانون أن نقرأ اسم البترول على الزجاجه وأن يرى الملازمة النفسية تملو الى رقم ٨٠ر٤ متوية على المقياس . لو كان الأمر كذلك لصح اعتبار تقريرنا أن البترول يفل في عند درجة ٨٠ر٤ متوية مجرد تحصيل حاصل . فالاسم على الرغبة هو رمز وحسب وكذلك المقياس المرسوم على ميزان الحرارة هو مجموعة رموز . وإذا لم تتدخل عوامل أخرى أمكننا أن نقول تعريف البترول مؤداه أنه المادة التي تفل عند درجة ٨٠ر٤ متوية كما هو مبين من موضع العلامة النفسية على هذا المقياس أو ذاك . أو أن نقول تعريفا مؤداه أن دلالة ٨٠ر٤ هو أنها تلتقي مع درجة حرارة بخار غليان البترول .

هناك قدر من الصدق في قولنا أن القانون يعف موقف التعريف كما يرى من نتيجة تجربة سالية . افرض أن درجة الحرارة كانت ٦٠ متوية عند بدء التبخير ثم ارتفعت تدريجيا بهموه الى النهاية حتى بلغت ١٢٠ متوية . فهل يصح عندئذ افتراض خطأ القانون ؟ لا بالطبع . سوف أفسر ذلك بأن المواد الموجودة في الزجاجه لم تكن من البترول وأن النش حصل من الباعة أو الصال . على أي حال لا يصح أن نستخلص من ذلك أن القانون مجرد تحصيل حاصل . فلسنا نشغل هنا محدود رياضية يمكن احتراعها وتعريفها وفقا لأرادتنا . بل نحن نشغل هنا محدود قصدا أن نصف بها وحدات طبيعية واجراءات عملية مستقلة تماما عن الإرادة الإنسانية . قد يكون جردا من تعريف البترول أنه يفل في درجة ٨٠ر٤ متوية . ولكنها جزء وحسب . إذ لا يوجد تعريف كامل للبترول . ولا بد أن نطرا شيء ما دائما على اعداءها . بل أكثر من ذلك أننا قد نكتشف مادة أخرى تفل في درجة ٨٠ر٤ متوية مما يستدعي تغيير التعريف .

ويمكن ليعمس الأغراض المعينة معاملة القوانين العلمية بوصفها معادلة للتعريفات . وهي عندئذ ليست صادقة أو كاذبة على وجه التحديد وليست قابلة لأن تنقلب رأسا على عقب عند الملاحظة . أما التعريف في حد ذاته فمن الجائز أن يصير غير صالح للاستعمال وينتهي حينذاك استقاطه وإحلال تعريف آخر محله . وليس هناك ما يمنع أن تستخدم نفس هذه الصيغة التي نحري التعريف ك مجرد ملخص في محالات أخرى لما حدث بالفعل . فكل تصميم هو في نفس الوقت تلخيص لأحداث الماضي ومنهج لحريف الانعاط والحدود للاستعمال في المستقبل . وكلا الوظيفتين

متيزتان ولكن مترابطتان • ويجب نحس قضايا العلوم الطبيعية نفسها
لمعرفة كيفية استخدامها الحاضر • ولا شك في أنها علقة خطيرة أن يعتقد
البعض في أنها تقبض قضايا الرياضيات •

وسرد الآن الى موضوع المطلق فيقول وينشر انه من المؤكد أن
التحقق من تصميم بسيط واضح مثل درجة غليان المادة على جانب كبير
من التعقيد • ولا يمكن أن نخضع من أبحاثنا بأن نقول عنه في بساطة انه
« تجربة الملاحظ لمعطيات حسية معينة في ظروف معينة » • لا شك في
وجود بعض المعطيات الحسية الدقيقة التي تحقق انما هو وتشتهر اذا كانت
من نوع معين وتفرصه اذا كان من نوع آخر • ولكن هذه المعطيات الحسية
الدقيقة قليلة جدا في هذا العدد ولا معنى لها اذا انفصلت عن هذا الكيان
الموضوعي •

وعكدا للأمر بهذا العدد معقد تعقيدا شديدا ويحتاج الى سرد
طويل • ويوجد وراء مثل هذا القانون بناء شاسع من الجهود البشرية
ومن التجارب وجهد كبير متعاون وحبرة أجيال طويلة وتجاربها • وقد
اشتمل بهذه المسائل علماء لا حصر لهم من أسبق نولير المعركة التي
يحتاجها • وتعاون في تكوين هذه الخبرات عمال من مختلف البقاع بعضهم
يشتغل بالتفكير وبعضهم يعمل في صناعة الزجاج وفي استخراج الفحم •
واذا شئنا أن نعتبر هذا القانون عن الفيلين متوقفا على ترجمته في العاشر
نخص تجربة رجل واحد ممكن قد ارتكبنا خطأ كبيرا • واذا شئنا
الترقي بعمل هذا الرجل قلنا ان امره معقد شائلا واذا صدقنا مع أنفسنا
ومع الواقع قلنا أن مهمته مستحيلة •

هل من الممكن ترجمة الجهد الانساني للآزور الى معطيات حسية ؟
واذا كان ذلك ممكنا ••• فمن هو صاحب هذه المعطيات الحسية ؟

لا توجد قضية من قضايا العلم الطبيعي تصنف أو تشير اشارة
مباشرة الى معطى مباشر من معطيات التجربة الحسية • انها تشير الى
الخصائص العلمية والى العلاقات القائمة بين الأشياء وبنات المعطيات الحسية
الطبيعية • ويمكن أن نلقى نظرة عابرة الى أي كتاب في مبادئ العلوم كي
نتحقق من ذلك • ولا تعدد بنات المعطيات الحسية التي يشعرون اليها عادة
أن تكون ذات طابع انعاشي عال دقيق يطلق عليه ادنجنون اسم • قرارة
المؤشر • على نحو ما يحدث في المساييس والعدادات • ولا تعدد وطمة
المعطى الحسي أن ومزية بحثة • وليست شيئا في ذاتها • تعمل المعطيات
على الزمر الى علاقات سببية فيما بين الأشياء الطبيعية أو ترمز خصوصا

ان العمليات التي يدقها الملاحظ في الأشياء الطبيعية • والمسعى بالملاحظ في المناقشات الفلسفية هو في الواقع المتعد أو المشرف على إدارة العمليات كما ينبغي أن يوصف •

ولم يحدث إطلاقاً أن احداً قام بتحويل قضية علمية إلى قضايا تشير إلى المعطيات القائمة بالعمل أو المسككة الوقوع بالعمل أو إلى مضمون التجربة الحسية • واعتقاد الوصميون أن يحقوا هذا العمل وراء صياغة من العبارات مثل • الشروط أو الظروف الضرورية للملاحظة • أو مثل • الأشكال المنطقية للمعطيات الحسية • • وتطل كل هذه المسيمات مثل : الشروط — الملاحظ شخصياً — سبب البناء المنطقي • •••• تظل كلها بدون أي شرح • فالأبنية المنطقية أو الأشكال المنطقية لم تتكون في أي حالة • كل ما قيل لما هو أن ذلك ممكن فعلاً • ولا شك في أن تقدير الوصميين أو المظهرين لعملية التحقق العلمي هو مجرد أسطورة أو إذا شئتاً ضرب من الميتافيزيقا الفاسدة •

ولم يكن العلم الطبيعي كما حده الباحثون المختصون وصفاً قط • ليس الوصميون سوى بعض النقاد الجالسين في حجراتهم أو بعض المستغلين بالرباصيات • وقد أكد مايرسون ذلك في مناقسته للموضوع • ولم يأخذ العلم سبيله الخلق استجابة لرأي مايرسون ولم يمس الباحثون في طريقه استماعاً لرأيه • ولم يكن العلم لبعضهم في طريق آخر استجابة للضرورة التي يعرضها الوصميون • ذلك أن العلم هو ما قام به الباحثون فعلاً ولا يعرقه معنى كلمة دينغز التي ينادون بها • وقد أشار هويتيه إلى ذلك في • مخاطر الأفكار • حين قال انه لو كان الباحثون وصميين لما آمنوا ما قاموا باستكمالها من الاكتشافات • فالعلم قد قام أساساً على اعتقاد شبه ميتافيزيقي بوجود عمليات سببية تتفاعل في العالم الطبيعي دون أن تتكون بأكملها من معطيات حسية • وقد يتسبب هذا الاعتقاد في بعض الصعوبات ولكن أعماله يؤدي إلى صعوبات أشد وأسوأ من ذلك بكثير •

ويمكن من ثم أن نقول (أولاً) ان المعطيات الحسية الممكنة هي لا شيء إذا لم تتوافر وسائل تحويلها إلى معطيات فعلية • وما يمكن أن يقوم بتحويلها إلى معطيات حسية لا يمكن أن يكون مجموعة معطيات أخرى إلا إذا أسبقنا على المعطيات صفات ميتافيزيقية • (ثانياً) كي نملأ الوصميون العالم الذي خلقوه أرائنا استخلاص أبنية وأشكال منطقية من المعطيات الحسية • ولكن ليست هذه نفسها معطيات • فالمرحى أن توافر

النظرية التي تزعم أن وحدات العلوم هي أشكال منطقية مستخلصة من المعطيات الحسية المفروض أن نوابر مثل هذه النظرية جبرا بين الحرية المباشرة والنظرية العلمية . ولكن وحدات العلوم ليست شبيهاً آخر سموي معطيات الحس . وهذا هو ما لا تحتسبه نظرية الوصفيين . وكانهم يستندون الى معطيات فعلية حين تشير امكانية صحة هذه المعطيات الى اشارة محجوبة الى ما ليس معطى من معطيات الحس الفعلية . (لأننا) نلاحظ أن بعض علماء النفس مثل كانس في كتابه عن عالم الألوان قد اكتشفوا صعوبة تحديد خصائص المعطى الحسى المباشر تحديدا قاطعا .

ولا شك أن هناك صعوبات تواجه كل نظرية تنعصر للعلاقة بين التجربة الحسية وبين ما نسميه بالعالم الحقيقى - والوصفيون المناطقة لا يأتون بجديد حين يتوسمون الخطأ فى كل شيء ولكنهم يفتشون حقا حين يمحون ما هو صحيح . وقد ينسب العالم من معطيات الحس اذا كانت دائما موجودة بالفعل . والا فلاشك في أنه ينبى من معطيات الحس وأشياء أخرى ما ليس من معطيات الحس . وأكبر الخطأ فى نظرية القضية لدى الوصفيين المناطقة هو أنهم استلهموا مبادئ الرياضات فى النسخ على منزلها حيثما لا موجب على الاطلاق .

ويقول ريتشى ان خطأ الوصفية المنطقية ناشئ من بناء أفكارهم على سوء فهم لطبيعة البحث العلمى . وينشأ حكام أيضا من ارتباطهم بنظريات الفلسفات المنظرية (الينومبالية) . فمن المسلم به أن العلم يتكون من جانبين : نظرى وعملى . وأهم هذين الجانبين هو الجانب النظرى الذى يدور الباحثون فى كتبهم ويمكن نقده ببعضه عن الوقائع . ولكن لم يتذكر احد أن كل أحكام وعبارات النظرية هي مجرد تشبيهات . وبعض التشبيهات ردىء عادة وبعضه حسن . ويمكن بعضه على تفاعل المعرفة ولا يعنى بعضه الآخر على شيء من ذلك . وذلك فضلا عما في هذه التشبيهات من صدق أو من خطأ . وزعموا رغم ذلك أن الوقائع هي مجرد وقائع من المعطيات الحسية الممكنة أو الفعلية .

على أى حال ليس من السهل وضع المبالغة السلبية أو القضية الصحيحة . وكل ما يتشأ عن أعمالنا هو أخذ ما يكون التقريب . والعلم لا يعدو أن يكون ما يفعله الأشخاص المدربون فى حقل العلوم . يرتكون التدريب العلمى من اكتساب المهارة الفنية واتقان الحرفة مع الاحاطة بما يفعله الآخرون وما يفعله أيضا بواسطة وسائل فنية وأدوات صناعية مشابهة . وليس من اليسر تمييز وقائع العلم من النظريات لأن تأكيد

هذه الوقائع يعتمد عل أدوات وأجهزة • ويعتمد بناء هذه الأدوات والأجهزة واستخدامها على النظرية • ولا شك أنه يمكن مع بعض التهاون إجراء تمبير بين أقل ما تتطلبه العمليات التحريسية من النظرية وبين النتائج المباشرة للعمليات • هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى يمكن أيضا التمييز بين المناهج وبين المعطيات وبين النظرية أى الصياغة لرسوم التخطيط التى تهدف الى التصميم الواسع مقدما مسكن • وهذه الرسوم التخطيطية المجردة هى التى يستحسن النجور عنها بالصيغ الرياضية •

وتوجد بين العلماء الطبيعيين النظريين نزعات ذات طابع وضعى جزئى • هؤلاء يقولون ان الصياغة النظرية تتطلب حدودا والعاظ يمكن نرجعة كل متغيراتها فى الصياغة النظرية الى متغيرات تقبل الملاحظة المباشرة باستخدام المناهج السدينة مهما كانت تلك الألفاظ والحدود خالية من المحتوى •

ولكن توجهه ايضا نوعة أكثر قدما من السابقة ولا تزال شائعة بين الطبيعيين الذين يقومون بالتجارب وبين أصحاب التحارب فى حقل البيولوجى (علم الأحياء) • ووفقا لهذه النوعة تقام نماذج كميخ نظرية ويمكن فهم الملاج فى العاظ وحدود مكانية آلية أو يبقى هذه النماذج مجرد رسوم شكلية لوصف العلاقات الهندسية المفترضة • وللباحث التجريبي بلا شك حيرة رياضية عادة وان لم يكن ذا طبيعة رياضية • ولكن حسرته انرياضية أقومه الى الآلية •

• على أى حال يمكن القول بأنه يارح فى تناول الأسماء وأنه جنح من ثم الى تصوير العالم الخاص بالنظرية العلمية طبعا للرئيات التى يشهدنا فى عالمه المحيط به • وقد أدت نوعة « إقامة النموذج » الى أخطاء جسيمة لأنها دلت الناس على الظن بأن الوحدات الدقيقة مثل الذرات والكهربيات وما الى ذلك مزودة بنفس الخصائص المألوفة للشائعة فى الأجهزة المتداولة وفى الأشياء الرئية •

وقد استطاع العلماء أن يحذروا مثل هذه الأخطاء فى الأزمنة الأخيرة • وإذا كان الوضعيون قد أفلتوا فى لقد هذا الموقف فلا معنى ذلك أن نهم كل شيء • إذ لم تعد العلوم الحديثة فى حاجة الى مثل هذا المنقد الوضعى منه أن صارت نظرياتها ذات صبغة دقيقة حذرة • ووجود الفرض كما يقولون أفضل من الاثبات • وقد تطلمت الوضعية أكثر مما ينبغي وشامت أن تفرض مدعى النظرية • ولذلك استحققت أن توقفت عند الحد النقضى الساذج الذى ينبغى أن نلزمه • لما أن تفرض مادلها

الحاطنة في المنطق على نظريات المنوم وعلى مفهوماتها فهذا هو ما يرنصه العلم ذاته .

٤ - لتلق الحديث ومشاكل الوجود

ينتاب القلق معظم مجالات الفكر الحديث . والسبب في ذلك هو تفرع المشاكل المطقبة الى حصة مجالات الاختصاص الفلسفي . ونشأ عن ذلك أن تردد الكثيرون في قبول أبواب الفكر الفلسفي المعاصر على نحو ما ينبغي . وصاروا أقرب الى الاستحامة لأسهل ألوان التفكير الفلسفي التي يعيهم من الاحساس بمسؤولية الفكر الضخمة .

وقد شاء أحد المناطق الكبار - ان لم يكن أكبر منطقة العصر الحديث - أن يلجس مشاكل الفكر المعاصر من وجهة نظر المنطق . أعلى أنه شاء أن يقترب منها بالطريقة التي تلائم فكره وعمله وحون المساء لجوهر مهمته العلمية . هذا العالم المنطيق هو الأستاذ ويلارد فان أورمان كوين Willard Van Orman Quine وكتابه « من وجهة نظر منطقية » From a logical Point of View ويعالج كتابه مجموعة من القضايا والمسائل الهامة التي تشغل الرأي العلمي المعاصر . ويتدخل قدغلا مباشرًا في عدد من الموضوعات التي تتطلب تعديل وجهات النظر في دراسة الفلسفة ومشاكلها .

مقاله الأول يدور حول قضية الوجود ومثاله الثاني عن المنع من معتقدات التجريبية . ومقاله الثالث موضوع تحت عنوان متسكلة المعنى في الدراسات اللغوية ويتعلق المقال الرابع بالهوية والاكتشاف أو المشهدية (Ostensibility-Ostension) والجوهر الماقل Hypostasis . أما المقال الخامس من الكتاب فيتعرض لموضوع أساس هام هو الأسس الجديدة للمنطق الرياضي كما يتعرض المقال السادس للمنطق والتجسيم المادي للكليات . ثم يضع جملة ملاحظات حول نظرية المدلول reference (المدلول : هو الذي يلزم من العلم بشيء آخر العلم به - التعريفات للحرجاني) وسون موضوع المدلول والجهة في الحكم . وأخيرا يتكلم كوين في مقاله التاسع عن المعنى والاستدلال الوجودي .

وقال أورمان كوين هم أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد بأمريكا وأحد كبار المناطق ان لم يكن أكبر منطقة العصر الحديث . وعمله قائم

على أساس أكاديمي خالص . وهو يزاول بحوله العلمية في جديّة وتحفظ . ولم يترك طبيعته كأستاذ كرمي في هارفارد إلا سنة واحدة ليقيم بالتدريس أئامها في أكسفورد بإنجلترا . وأوقف كوين كل صني حياته على دراسة المنطق وحده من بين جميع فروع الفلسفة . ولم يحاول قط أن يعالج أية مشكلة من المشاكل التي لا تتعلق بموضوعات عمله ودراسته .

ولذلك كثيراً ما يخيل إلى كوين أن بعض دارسي المنطق لا يشتغلون حقاً بعلم المنطق . وهم يحتاجون من حين إلى حين إلى من يلفت نظرهم إلى حقائق العلم الذي يربطون الانتماء إليه . ولذلك يؤلف كوين كتابه هذا تحت عنوان « من وجهة نظر المنطق » ليكون تعبيراً عن الاختصاص بالبحث في هذا الفرع ويكون تدليلاً على الحقائق من وجهة النظر هذه كيما لا تروغ البصائر في السمر الذي يخلط الناس فيه بين مهام المنطق ومهام غيره من أبواب البحث والنظر العقلي أو العلمي .

وليس هذا أول كتاب يصدره فإن أورمان كوين - لقد ألف كتاباً تحت عنوان « المنطق الرياضي » (١) حتى يسد على ربط الموضوع بالدفقة وحتى يسد إلى وضع أسس المنطق الرياضي في ثوب من الحيوية والأصالة التي لم يعدها علماء المنطق الحديث . والواقع أن النسق المنطقي المحدد في هذا الكتاب يعنى على متابعة هذا العلم لأدق مصابير المنطق الرياضي . ويكشف أيضاً عن مهارة فائقة في البحث والتعبير معاً .

ومن كنهه الهامة الجليّة «مناصب المنطق» (٢) الذي صدر في لندن سنة ١٩٥٢ . وهو الكتاب الذي يعنى على فهم التصورات التي يقوم عليها المنطق الصوري الحديث وبوشر الأدوات والوسائل التكنيكية لإداء عمليات الاستدلال والاستنباط . وهو يعهد في هذا الكتاب بالذات مهمة المنطق الأساسية . ويوازن بين هذه المهمة وبين مهام العلوم . لذلك تراه يبدأ فيخص علم المنطق بتعريف بسيط هو البحث عن الحقيقة أو عن الصدق . ولا تتخطى صفة الصدق (المرتبط بالحقيقة) سوى بعض عبارات معينة . والبحث عن الحقيقة أو عن الصدق هو محاولة استبعاد الصارات أو التأكيدات الصحيحة أو الصادقة عن سواها أي عن العبارات الكاذبة .

وتبدأ المشكلة التي يتعرض لها كوين في هذه الكتب عن الصدق والكذب والتي يريد أن يعهد مهمة علم المنطق بالنسبة إليها بالدراسات

Methoda of Logic (١)

Mathematical Logic (٢)

التي قامت حول علاقة العبارة بالواقع • فكونين يريد أولا أن يعارض هي نظرية وحدة التفكير التي كانت متداولة في أوائل القرن على أساس وحدة المناهج • وحينما قامت الوضعية المنطقية في فيينا لأول مرة على أثر ظهور كتابات وتجنشتاين ومور حاول كل من كارناب وهانز هان وريشنباخ ولويبرات وموريتس وشليك أعضاء هذه المدرسة أن يصمدوا مجلة المعرفة لتكون أداة تعريف للحركة الوضعية بأكملها • ولكن فاينبرج مؤلف كتاب الوضعية المنطقية أكد جملة الفوارق الظاهرة بين مؤسسي المدرسة الأصلاء وبين أنصار مدرسة فيينا المتسكنين بالمنطق التجريسي •

وقد حاول بعض أنصار حقة فيينا Der Wiener Kreis (أوضح مختصر عن حقة فيينا هو الكتاب الذي ألفه فيكتور كرافت Victor Kraft الأستاذ في جامعة فيينا في ١٧٩ صفحة سنة ١٤٥) أن يجدوا معالم منهج النزعة الطبيعية في كل العلوم وأن يطبقوا منهج اتجاههم الفيزيكيالي Physikalismus على كافة البحوث والدراسات في الاجتماع وعلم النفس والأحياء • لذلك نجد أن مدرسة فيينا قامت أساسا على اختلاف في المذهب وفي التفسير ولكنها في الواقع تجمعت حول مفاهيم وضعية قاربت بين ميولها واهتماماتها المتباينة • فستهم من اهتم خاصة بالعلوم اللغوية والسببية (السمانتيك Semantik) ومنهم من حاول إخضاع العلوم لمناهج علوم الطبيعة ومنهم من حاول علم علوم الميتافيزيقا على أساس تشويه الظروف النفسية التي مر بها فلاسفة الميتافيزيقا ومنهم من اکتفى بالتحليل المنطقي • وتوزعت الوضعية المنطقية في العالم توزيما متقاربا مع ظروف العاملين في هذا الحقل • فظهرت النزعة القوية في تقدير الصارات والجمل بالتحلثا وتحولت بعد ذلك نحو التحليل المنطقي للقضايا • وكذلك ظهرت الاهتمامات اللغوية لدى كارناب وهانز هان وأمريكا ولدى استيكمولر (Stagnüller) بالمانيا (حاليا بجامعة انسبروك في النمسا) أما التطبيق للوحدة للمنهج الفيزيكيالي أو الطبيعي فاستمر يؤيده بفرنسا الجنرال فويمه • وفي مصر حاول جرد ويزم الذي كان أستاذًا بجامعة اسكندرية قبيل الحرب العالمية الثانية وإثناها (حاليا في جامعة كيمبريدج) أن يكتشف الحالات النفسية التي تشهد لظهور أعراض الفكر الميتافيزيقي وأن يهاجم حقل البحث الميتافيزيقي بوصفه خرافة •

وكان وتجنشتاين من أوائل من حاولوا النظر في شأن اللغة ببريطانيا بعد الحرب العالمية الأولى • وسعى لتحديد المقاييس التي تنادي اللغة ودقا

لها أداء منطقياً سليماً • فاللغة كي تقادى أداء منطقياً سليماً وفقاً لنظريته يجب أن تكون قد تبلورت في أشكال وأبنية موحدة تتفق مع أشكال وأبنية الواقع الحقيقي • فهذا الشرط وحده يمكن التحقق من توافره أو عدم توافره ولكن لا يمكن تحديده في عبارات لمبنة • ولذلك يضع وُجنشتاين هذا المبدأ العام (١٩١٢/١٠) في كتابه عن البحث المنطقي الفلسفي المشهور باسم تراكتا تومس : « لا يمكن أب تمبر عما يمكننا أن نشعر إليه » •

وقد تعرض هذا المبدأ لهجوم شديد على أساس عدم إمكان مقارنة القضايا المنطقية بما يجري في الحقيقة وإن كان في إمكاننا مقارنتها بقضايا منطكية أخرى •

والواقع أن هذه المنقطة بالذات هي نقطة الانفصال بين جملة المذاهب • من هنا يبدأ الخلاف الذي يؤدي إلى تشعب المواقف الفلسفية واتقسام النظريات المنطقية • والمشكلة الحقيقية هاهنا هي ما إذا كان علم المنطق فرعاً من نظرية المعرفة أو ما إذا كان بالضرورة مرتبطاً بعلم الوجود - أعني أننا نشعر عادة بالاحتياج إلى مادة حقيقية حينما نقبل على استخدام القضايا • إن عاجلاً أو آجلاً سيحدد الإنسان نفسه مطالباً بالنظر في أمر علاقة ما يقوله بما يراه • والمنطق قد يرى أن مهمته الأساسية هي دراسة الطريقة التي تمتلئ القضايا على ضوئها بالمعطيات ودراسة كيفية تسلسل هذه القضايا فيما بينها • وحتى عندما تعرض هذه القضايا لمعطيات حسية ذات اتصال بمسائل احتكاك الذات بالموضوعات الخارجية من وجهة نظر نظرية المعرفة فإن المنطق لا يشفر نفسه بالاتساق والتوفيق الداخلي بين تلك المعطيات في حد ذاتها مستقلة عن علاقاتها بالأشياء من حيث هي أشياء • وهذا هو ما يفصل علم المنطق عن نظرية المعرفة (١) •

أما كوين فلا يكتفى بفصل المنطق عن المعرفة على نحو ما سبق أن بينا • انه يقول صراحة بأن المنطق لا يفصل إطلاقاً عن علم الوجود • لا يعتمد المنطق في نظره بنظرية المعرفة بقدر ما يتقيد بعلم الوجود • ولذلك فإن عملياته لا تتعلق أساساً بمعطيات الحس وإنما بمؤديات قيم الصدق • وهذه القيم هي التي تنقذ علم المنطق من الانشقاق الشديد بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية • وحينما يضع المنطق قيساً

(١) بلان ياباجيه : بحث في المنطق ص ٥ وباسمها •

تنشأ من ناحيتين يعرفهما كل مشتمل بالمنطق وحسب . انحصار من التحليل والتركيبي وآثار النزعة العلمية الطبيعية التي تفرض ومساائل التحكم في الحريات . وكلتاها من الاوضاع المتبعة في المنطق .

ونتنا عن تورط الوضعيين في المسائل المعرفية الخاصة أن ظهرت نظرية المجاوبات (The Correspondence Theory) للمصنف كسبي لآراء وتجشيتي . وقد أوضح هذه النظرية آير في كتابه عن أسس المعرفة التجريبية .

ومساند هذه النظرية عدد من الصار الواقعية فضلا عن معظم انصار الوضعية التجريبية . ويشير آير في كلامه عن هذه النظرية الى أنه من الضروري تحديد معنى الجمل التي تصح عنها القضايا المستخدمة في الصليات المنطقية بواسطة مدلول الجمل التي تختص بالمعطيات الحسية . وعندما تختص جملة بعض المسائل الحس يمكنها حينذاك فقط أن تحدد معناها وفقا لمدلول الواقع (١) .

وعما هو جدير بالذكر أن رسل لم يوافق في مقدمته لكتاب التراكتاتوس الذي وضعه وتجشيتي على هذه النظرية . فهو صاحب نظرية الأوصاف Descriptions . وهي نظرية أخرى تهدف الى نفس الغرض المعرفي وإن اختلفت في وسائلها . ورفض كارناب من جهة أخرى أن تكون أدبية الدلالات اللغوية مجرد مقابلات أو مجاوبات لعالم تقديري ممكن . انه يصر على تحديد صياغة تعبيرية وتكوينات لغوية تضبط أوجه التقابل والتجارب بين الاشكال اللغوية وحقائق الواقع . ويستخدم من ثم طريقتي أولهما الحالة الوصفية وثانيهما المستويات المحددة . ويقول كارناب انه شخصيا لا يخشى اطلاقا بعد استخدام هذين الطريقتين من أي خطر على الكلام عن القضايا وعن قنات القضايا . ولكن لابد رغم ذلك من الاحتراز من التجسيم وعن الامسار الى جوهر عاقل في معالجة القضايا . أو عبارة أخرى يجب الاحتراز من أن نعزو الى القضايا ما يصح أن يعزى فقط الى الأشياء (٢) (ص ٧١ من كتاب الأسس المنطقية للاحتيال تأليف رودلف كارناب

Rudolf Carnap: Logical Foundations of Probability

(١) آير : أسس المعرفة التجريبية ص ١٠٦ - ١١٠

Ayer : Foundations of Empirical knowledge

(٢) كارناب : الأسس المنطقية للاحتيال ص ٧٩

Rudolf Carnap : Logical Foundation of Probability

وبياجيه استاذ علم النفس بالسوربون ومؤلف كتاب نظرية المعرفة
 الأساسية لا يمارض الموقف الاصيل الذي ايده كوين ، وهو على الرغم من
 اشتغاله أساسا بنظرية المعرفة من جملة وجوهها المعرفية : الرياضية
 والعلمية والنفسية لا يفرض على علم المنطق أن ينصرف عن موقفه الذي
 ينتمى اليه في طبيعته لذلك يجد بياجيه يسير في كتابه عن المنطق
 (*Traité de Logique* ص ٨ باريس سنة ١٩٤٩) الى هذه الاتجاهات
 فيقول ان الاسمين المنطبيين الى مدرسة فيينا (نلاحظ أن بياجيه يطلق
 اسم *Nominalistes* على طائفة فيينا) يتمسكون بتكوينات
 صورية أساسية في المنطق يوصفها بناء مثاليا أو مرسوم التخطيط ،
 ولكنها رغم ذلك ذات تحولات يمكن الاستحواذ عليها عن طريق حساب
 يقبض حساب التفاضل فيما يبرره من مبررات عملية ، ووجهة نظر هذه
 في رأي بياجيه (١) تتعلق بمسائل المنطق المعرفية دون أن تمس عملياته
 الأدائية .

ولهذا يرفض كوين ثانيا أن يأخذ بمثل هذه النظريات الصيقة الأتق
 على أساس أن اللغة ذات طبيعة اجتماعية ، ويكتشف كوين طبيعة اللغة
 الاجتماعية من حيث أنه لا يمكن ضبط الدلالات اللغوية وحصرها في
 أشخاص أو أشياء أو وظائف معينة ، وكل عبارة قابلة لأن تحمل معنى
 آخر إذا تغيرت ظروف النطق بها ، فمثلا ضمير « أنا » يتغير بتغير المتحدث
 وكذلك ظروف الزمان والمكان ، ولهما لا تكاد تنطق بعبارة مثل « انسى
 أمسك بقلمى الآن في يدي » حتى تلجأ الى جملة من التجارب الأخرى كي
 تتحقق من صحتها ، ويتطلب الوصل بين هذه العبارة نفسها وبين كل
 تلك التجارب التي يمكن التحقق من صحتها عن طريقها الرجوع الى
 المبادئ العامة الرئيسية داخل النسق المنطقي لهذه العبارة ، وهذا من شأنه
 أن يقللنا بعيدا عن الأمل الذي نثور بدخله دلالات هذه العبارة رغم أننا
 كنا نعتقد في اقربها من مجال المعايمة المباشرة ، وهذا معناه باختصار
 أن اقرب المعايمة الى المعايمة المباشرة تتطلب المرور بأنظمة كثيرة قبل
 التحقق من الصحة أو الخطأ الخاصة بها .

ولهذا بصوب كوين ثالثا مقده نحو الوضيميات التجريبية في كتابه
 المسمى « من وجهة نظر المنطق » لاعتمادها على معتقدات :

١ - أول هذه المعتقدات هو الانسطار الشديد بين الحقائق التحليلية

والمفاتيح التركيبية ، والمفاتيح التحليلية هي المفاتيح المزروعة في المعاني المستعنة عن الواقع أما المفاتيح التركيبية فهي المزروعة في الواقع ، وقد تجلت ظلال هذا الانسطار في تفرقه ، كاسط ، المقسورة بين التحليل والتركيب لدى هيوم ولدى ليبنتس قبل ذلك ، تجلت هذه الظلال لدى هيوم في تفرقه بين علاقات الأفكار وبين أحداث الواقع كما تجلت لدى ليبنتس في تفرقه بين حقائق العقل وحقائق الواقع ، أما ، كاسط ، نفسه فقد أراد أن يقول أن العبارة تكون تحليلية حينما تكون صحيحة (ساذقة) من حيث مصابها مستقلة عن الواقع .

ولا بد أن نحدد الخلط بين المعنى وبين الاسم في القضايا التحليلية . ويصور المثل الذي سبق أن قدمه لما صريجه (عالم رياضي منطقي إنساني ١٨٤٨ - ١٩٢٥) عن ، نجم السماء ، و ، نجم الصباح ، أنه في إمكان الحدود (الألفاظ والتعبيرات) أن تعطى أسماء لنفس الشيء وإن اختلفت معانيه . ويعطى مثلاً لذلك الموقف أيضاً رسل في قوله ، سكوت ، و مؤلف ويفرل ، ولا تقل أهمية التفرقة بين المعنى والتسمية في مجال الحدود المحددة عنها في مجال المجسمات الماثلة بالفعل . فالرقم ٩ ، و عدد الأفلاك ، يطلقان على نفس الشيء وعلى نفس الوحدة المجردة وإن كان معناه مختلفين . وهنا في هذه الأمثلة يتطلب الأمر ملاحظات فلكية وليست مجرد تفكير حول المعاني من أجل تحديد الهوية (أن تكون هي) في الوحدة المشار إليها .

وتتكون الأمثلة السابقة من حدود مفردة : عينية ومجردة . أما فيما يتعلق بالحدود العامة أو المحولات فالأمر مختلف بعض الشيء ولكنه متواز مع ذلك الوضع . إذ تشير الحدود المتفردة في معناها إلى تسمية وحدة عينية أو مجردة بينما لا تشير الحدود العامة إلى مثل ذلك . ولكن تصدق الحدود العامة على وحدة ما أو على كل واحد من كثير أو على لا شيء إطلاقاً . وفئة كل الوحدات التي تصدق عليها الحدود العامة يطلق عليها اسم الماصدق . وبسبب علاقة التعارض فيما بين معنى الحد المفرد والوحدة المسماة يجب أن نميز كذلك معنى الحد العام وما صدقه (أي ما يصدق عليه من المسميات أو الأشياء أو الأفراد) ، ومن الجائز أن يتشابه الحدان العامان مثل ، مخلوق ذو قلب ، و ، مخلوق ذو كليتين ، مثلاً من حيث الماصدق ولكنهما يختلفان في المعنى .

وهنا نواجه أيضاً القضايا التحليلية فنحنها تدخل في فئتين : الفئة الأولى وهي تسمى فئة ساذقة منطقية مثل ، لا رجل غير منزوج

متزوج • وأهم خاصية في قضايا هذه الفئة هو أنها صنادقة كما هي وصادقة أيضا إذا حولنا أو بدلتنا في تفسير كلمة «رجل» و «متزوج» • أو بعبارة أخرى هذه القضايا صادقة على نحو ما هي عليه وبطلان صادقة مع كافة التفسيرات الجديدة لألفاظها • فإذا سلمنا بوجود قائمة من الجزئيات المنطقية مثل : لا - غير - إذا - إذن - و - لم - لن الخ ... ستظل قضايا الصديق المنطقي عموما صادقة على نحو ما هي عليه وعلى نحو ما نصير إليه بعد كل تغيير أو تفسير لمكوناتها المنطقية دون مساس بالجزئيات المنطقية •

أما الفئة الثانية من القضايا التحليلية فهي تلك التي يمكن تحويلها إلى قضايا الصديق المنطقي (من النوع الأول) بوضع مترادفات محلل أخرى • وسودج هذه القضايا هي عبارة «لا أعزب متزوج» فهذه القضية من النوع الثاني ويمكن تحويلها إلى قضية صديق منطقي من النوع الأول بمجرد استبدال مترادفات بترادفات جديدة مثل (رجل غير متزوج) بدلا من (أعزب) • والواقع أننا لا نزال بحاجة ماسة إلى دراسة معنى الترادف في أمثال هذه القضايا يقدر حاجتنا إلى تحديد معنى القضايا التحليلية •

وعليا أن نلاحظ أن الترادف لا يعنى أن نطلق الأسماء على نفس الشيء وحسب • يعنى الترادف أن قضية الهوية المكونة من نفس الاسم هي قضية تحليلية • خذ مثلا لفظة «س» إذا كانت من قضية لها نفس مدلول الحدث الحاضر بالاسم «س» • وإذا كانت من - مكونة من «س» عن طريق استبدال أي اسم آخر لاسم «س» • «س» بمعنى ذلك أن «س» لا يجب أن يكونا متساويين في قيمة الصديق المنطقي وحسب • بل ينبغي أن يبقيا متساويين في قيمة الصديق المنطقي هذه كانت إمكانية أو ضرورة تغير وضعهما • وعلى ذلك النحو ينتج عن وضع أحد أسماء «س» محل آخر في قضية تحليلية إبعاد قضية تحليلية • ويلزم عن ذلك قولنا أن أي اسمين من أسماء «س» لابد وأن يكونا مترادفي •

ويرتبط الصديق المنطقي في كل هذه العمليات بأشياء حقيقية • ذلك لأن القضية التحليلية تتعلق دائما بحدود معرفة من جهة وبشروط موضوعية من جهة أخرى • ومن السهل تحديد الموضوع أو الشيء الطبيعي عن طريق الشروط الموضوعية • بل علينا أن نشير في كلامنا إلى أي شيء على أنه بالضرورة هكذا أو كذا في بعض النظر عن الوسائل المتاحة لتخصيصه •

ولهذا فإن العبارات التحليلية تتعلق بأشياء طبيعية مباشرة • وقد

معاً الحظا دائما من محاولة استقواء التحليل من الترادف المعرفي (وهو شيء آخر سوى الترادف الأدبي أو الترادف اللغوي عن التداخي النعسي) -
 إذ يلزمنا أولا ادراك التحليل في القضايا والمباريات مستقلة عن الترادف
 المعرفي . ويمكننا بعد ذلك بدون شك استقواء الترادف المعرفي نفسه من
 الخاصة التحليلية ذاتها بما فيه الكفاية . وينتج الترادف المطلوب من
 إمكان تحويل قضية تحليلية الى قضية صدق منطقي بإحلال مترادفات
 محل مترادفات . ولناخذ المثل من عبارة « لا رجل غير متزوج متزوج »
 التي سبق أن أشرنا إليها .

ففي هذا المثال نقول ان « أعزب » و « رجل غير متزوج » هي
 مترادفات معرفية . ومعنى هذا أننا نشير الى أن القضية « كل العزاب
 وكل العزاب وحدهم هم رجال غير متزوجين » هي قضية تحليلية . فإذا
 استخرجنا من هذه القضية قولنا : « من اللازم أن يكون كل العزاب وكل
 العزاب وحدهم عزابا » كانت هذه القضية من قضايا الصدق المنطقي على
 أساس أن قولنا « من اللازم أن » يصدق استحداثه في القضايا
 التحليلية وحدها . فإذا كانت الحدود « أعزب » و « رجل غير متزوج » حدودا
 تقبل التعابير ستكون نتيجة ذلك إمكان قولنا « من اللازم أن يكون كل
 العزاب وكل العزاب وحدهم رجالا غير متزوجين » . وبذلك تصبح هذه
 القضية من قضايا الصدق المنطقي مثل القضية السابقة . وقرلنا انها من
 قضايا الصدق المنطقي يعني أنها مستمدة من قضية أولى تحليلية هي في
 هذه الحالة قولنا السابق : « لا رجل غير متزوج متزوج » . وبمى ذلك
 أيضا أن الحدود « أعزب » و « رجل غير متزوج » هي مترادفات معرفية .

سما لا شك فيه أنه يمكن استخراج الترادف المعرفي من التحليل
 الخاص بالقضية . وقد شهدنا إمكان تفسير الترادف المعرفي بـ « أعزب »
 و « رجل غير متزوج » بوصفه الحالة التحليلية الخاصة بالقضية « كل
 العزاب وكل العزاب وحدهم هم رجال غير متزوجين » . ويؤدي نفس
 التفسير فيما يتعلق بأى زوج من المحمولات الوحيدة الى بلوغ نفس النتيجة
 فيما يتعلق بالمحمولات المسددة . ومن البسير أن نوائم بين مقولات
 تركيبية بما يتواءم منطقيا مع نفس هذه الطريقة .

ويمكن أن نسمى الحدود المفردة مترادفات معرفية اذا كانت قضية
 الهوية الماشئة على أثر وضع علامة التساوي بينهما تحليلية . كذلك يقال
 عن العصاب انها مترادفة معسرفيا اذا أمكن تكوين ازدواج شرطى منها
 (بوضع « اذا وإذا فقط » قيسا بين كل كئائى منها) على نحو تحليلي .

اد أن استخدام الشرط بين الفضيئين بوصلهما بقولنا « ادا واذا فقط »
يؤدى الى الترادف المعرفى لأن « ادا واذا فقط » دالة صدق منطقي ولا
تتوالى الا فى القضايا التحليلية .

ويعتقد كوين اعتمادا راسخا أن كارتناى لم يحل مشكلة التحليل
باختراعه لفة اصطلاحية تحكمها قوانين مبنية (سيمانتيك) . فهدم
الطريقة لا بقى فى معنى التحليل كما وصفناه هنا . ذلك أن اللجوء الى
لغات افتراضية من نوع اصطلاحى بسيط قد يكون مفيدا فى توضيح
التحليل ادا أمكن تشكيل نماذج مبسطة لكل العوامل الفعلية والسلوكية
والمضاربة التى تنتمى الى التحليل مهما تكن هذه العوامل . ولكن لا أمل
فى أب يلقى التودج - الذى يعتبر التحليلية حاسية لا تبيل التحول - أى
صوء على مشكلة توضيح هذه التحليلية .

ومن الواضح عموما أن الصدق يعتمد على حقيقة اللغة وعلى حقيقة
اللفة الاصطناعية . وكان يمكن أن نخطئ اذا قلنا « بروتوس لئى قيصر »
لو كان التاريخ مختلفا وكذلك لو كانت (قبل) تعنى (انجب) . ولهذا
فعلينا أن نفرص عموما أن صدق القضية قابل للتحليل فى معامل لغوى
ومعامل واقعى . وسيكون من ثم معقولا ان المعامل الواقعى يعادل لا شئ
أو لا يشير الى شئ فى بعض القضايا . وهذه هى ما تسمى بالقضايا
التحليلية .

٢ - أما المعتقد الثانى فهو التطابق أو الرد *reductionism*
أو الاعتقاد بأن كل قضية ذات معنى معادلة لبناء منطقي أو لصيغة منطقية
مبنية على الفاظ وحدود تشير الى التجربة المباشرة . وهذا الظن خاطئ
أيضا .

ما هو المقصود أولا بنظرية التحقق المعنوى ؟ يجب فيما يعتقد النظر
حيدا فيما نحمله هذه الكلمة أو فيما نخفيه ورواها بعد أن صار اسم
« نظرية التحقق المعنوى » بمثابة اللفة الاصطناعية فى الوضعيات الحديثة .
والمقصود من هذه النظرية التى تطورت منذ يوس حتى اليوم أن يكون
معنى القضية هو المنهج الذى يجعل من القضية حاسمة أو معينة . ولا
يستثنى من ذلك معنى القضية التحليلية لأنها الحالة الوحيدة التى تصيب
مهما حلت . ونقول « نظرية التحقق المعنوى » ان القضايا تكون مترادفة
اذا - وفقط اذا - كانت متعادلة كواقع المنهج التجريبي فى الاصابة أو
العيب والتقصير .

يتعلق هذا الكلام بترادف الأحكام أو القضايا ترادفا معرفيا

لا بترادف الصيغ اللغوية عموماً . ويمكن أن ينظر إلى حدود القضايا بوصفها وحدات لا القضايا وحدها . ويمكننا كذلك أن نستخرج تصور الترادف بين الصيغ اللغوية الأخرى من تصور ترادف القضايا . وإذا أخذنا بأحد معاني « اللفظ » ، حقاً نستطيع أن نقول بترادف أى صيغتين لغويتين طالما كان وصف أحدى الصيغتين للتعبير عن الحدث الخاص بالأخرى فى أى قضية (بمنزلة عن ماجريات الألفاظ) يؤدي إلى ظهور قضية مرادفة . فإذا أخذنا بصورة الترادف بين الصيغ اللغوية على هذا النحو كان فى إمكاننا قبول ما سبق أن قلناه فيما يتصل بتعريف التحليل على أساس الترادف والصدق المنطقي . إذ أنه فى إمكاننا تعريف التحليل ببساطة أكثر على أساس مجرد ترادف القضايا مع الصدق المنطقي . ذلك أنه ليس هناك ما يوجب اللجوء إلى ترادف الصيغ اللغوية دون القضايا . ويمكن أن يقال عن إحدى القضايا إنها قضية تحليلية مجرد كونها مرادفة لقضية ذات صادق منطقي .

ولهذا كله فالتنا نستطيع التناذ مفهوم التحليل إذا نظرنا إلى نظرية التحقق المعنوي بوصفها تسمية أخرى للترادف بين القضايا . أما إذا ظل ترادف القضايا هو التشابه بين مناهج الإثبات التجريبي وعدمه فلا بد من إعادة التفكير فى الأمر . إذا ظل ذلك هو الحال فعلياً أن نتساءل عن حقيقة تلك المناهج . أو على الأصح علينا أن نتساءل عن حقيقة العلاقة بين القضية وبين التجارب التى تسر إليها الإثبات أو ترفض عنها .

وأكثر النظرات سداجة فيما يتعلق بتلك العلاقة هو اعتبارها تقريراً مباشراً . وذلك هو ما يعرف بالتطابق الجذري أى أنه من الممكن ترجمة كل قضية ذات معنى إلى قضية أخرى خاطئة أو صائبة عن التجربة المباشرة . ويسمى التطابق الجذري فى أى شكل من أشكاله نظرية التحقق المعنوي . وزعم لوك وهيوم أن كل فكرة إما أن تكون أصلاً فى التجربة الحسية مباشرة أو أن تكون مركبة من أفكار متصلة فى التجربة الحسية . ويمكن التعبير عن ذلك بطريقة أخرى إذا قلنا إن كل كلمة يجب لكى يكون لها معنى أن تكون اسماً لمعطى من معطيات الحس أو أن تكون تركيباً من أسماء من هذا القبيل أو أن تكون اختصاراً لذلك التركيب .

وهنا نظل الرابطة قائمة بين ما إذا كان المعطى الحسى حوادث حسية أو صفات وكيفيات حسية . ويمتق الفموض قائلاً فيما يتعلق بالطرق المشروعة للتركيب . ويتحدد المذهب من ثم بطريقة ضرورية لا تسمح

فيها في التقف اللغفي (لغة لغة) الذي يعرفه حرمها ، ولاشك انه من الافضل والسر معقوليه ان نأخذ بالعبارات والاحكام الكاملة كوحدة اسمائية ذات دلالة ، ولا يمكن أن يؤدي ذلك الى افساد نظرية التطابق الجبري ، بل لصل هذا الخوف يكون ادعى لتقويم النظرية وتقويتها واستكمال احتياجاتها .

فالمطلوب انن هو أن نسمي لترجمة القضايا بترجمات نفسية ككل موجه الى اللغة الخاصة بالمعطي الحسي والا تكفي باستخدام منهج النقد اللغفي (لغة لغة) ، وما كان هيوم أو لوك أو توك يفترضون على هذا التعديل الجديد ، غير أن الإضافات الجديدة التي ظهرت في مجال السيمية هي التي أدت بنا الى الأخذ بهذا التفسير . ولم يكن من السهل أن يتنبه هؤلاء الفلاسفة الى الأحد بالترجمة قضية قضية لا كلمة كلمة لعدم ظهور اتجاهات السيمية حينذاك . وكان اكتشاف هذا الأساس الجديد للتطابق الجبري مرتبطا بالزمن . وذلك لأن اتجاهات السيمية الجديدة لم تكن معروفة حينذاك وصارت اليوم شائعة في مشاغل أي باحث ، وهذا الاتجاه واضح تماما عند قريشه في كتابه عن Grundlagan der Arithmetik أصغر الحساب كما أن هذا الاتجاه يسرى خلف نظرية رسل عن تصور الرموز الناقصة . وهو أيضا واضح في كل نظرية للتحقق المعنوي طالما كانت القضايا هي موضوعات التحقق .

وهذا الاتجاه أيضا هو الأرض التي رسا عليها كارناب في كتابه عن السناء المنطقي للعالم سنة ١٩٢٨ . فقد شملت اللغة التي استخدمها كارناب كل اللغة الخاصة بالرياضة والبحث . ولذلك شملت هذه اللغة الجديدة كل العلامات المنطقية من جهة واحوت من جهة أخرى على العتات (الإضافات) وفتات الفتات وهكذا . وقد اقتصد كارناب كثيرا فيما يتعلق بالمحسوسات . وعلى ذلك كان كارناب أول تجريبي لا يرضى عن تأكيد قابلية العلم لأن يتطابق مع الألفاظ التي تشير الى التجربة الحسية . وأدى ذلك الى اجراء خطوات جادة بشأن التطابق .

ولاشك في أن الخطوة التي اتخذها كارناب مرسية ولاشك أيضا في أن نقطة انطلاقه سليمة . ولكن لايزال عمله ناقصا . وقال هو نفسه ان الأبنية التي شيد بها لا تبدو أن تكون قطعا من العمل الذي سطه . اما نيسا يتعلق بمشكلة المعطي الحسي فقد عمل قضاياء وخلف بناء أبسط القضايا الخاصة بالعالم الطبيعي في حالة مسودات مرسية . وعلى الرغم من طابع السرعة في هذه المسودات لقد كانت ذات ايعامات قوية . إذ

استطاع كارناب أن يشير إلى النقاط الزمنية (الزمانية المكانيّة) بوصفها أربع وحدات مستقلة من الأعداد الحقيقية كما استطاع أن يواجه تحويل الصفات أو الكيفيات الحسية إلى النقاط الزمنية وفقا لقواعد معينة .

وستلخص خطته في أنه يجب تحويل الصفات إلى النقاط الزمنية بحيث نستكمل أكمل العوالم المتعارضة مع تجربتنا . وعندئذ يصبح مبدأ أقل مجهود ممكن ، قاعدتنا الذهبية في بناء العالم من التجربة ولم يتبين كارناب حينذاك أنه تناول الأشياء الطبيعية بطريقة لم تحقق التطابق ، قصر تناوله للأشياء الطبيعية على تحقيق معنى التطابق ، بل لقد أدى هذا التناول إلى عدم التطابق من حيث المبدأ .

لنأخذ مثلا قضية مثل (س صفة في النقطة الزمنية س - ع - ل - م) . بهذه القضية وأمثالها يجب أن تروى بقيم صدق وفقا لقاعدة كارناب بحيث تملأ بعض للعالم العامة أو تنخفض . ويجب أن تراجع قيم الصدق بنمى الطريقة تدريجيا كلما كبرت التجربة . ولا تمدو هذه الخطة أن تكون صورة إجمالية صحيحة أو رسما تخطيطيا سليما لما يفعله العلم حقيقة . أو هي صورة إجمالية مبسطة تبسيطا كبيرا عن قصد على وجه الدقة . ولكننا لا نرى إطلاقا (ولا حتى في تخطيط سريع) كيف يمكن أن نترجم قضية مثل (توجد الصفة ن في ص - ع - ل - م) إلى لغة كارناب الأولية الخاصة بالمسطح الحسي والمنطق . وستظل الرابطة (توجد في) رابطة مضافة بغير تحديد ، وترتبط القواعد كيفية استعمال هذه الرابطة ولكنها لا ترينا كيفية الاستفهام عنها .

ويبدو أن كارناب قد لاحظ هذه النقطة فيما بعد لأنه تخلّى في كتاباته المتأخرة عن كل فكرة متعلقة بترجمة قضايا العالم الطبيعي إلى قضايا خاصة بالتجربة المباشرة . ومن ثم يمكن أن نقول أن نظرية التطابق انتهت تماما بصورتها الجبرية في فلسفة كارناب منذ ذلك الوقت .

وبقيت معتقدات النظرية التتابعية تؤثر في تفكير التجريبيين بطريقة أرق وأدق . واستمرت في افتراضهم أن كل قضية يمكن أن تحقق الإثبات أو النفي إذا عزلت عن أخواتها . ويرى الأسناذ كوين بصدده ما جاء في نظرية كارناب أن كل القضايا المتعلقة بالعالم الخارجي لا تواجه هيكل التجربة الحسية بطريقة فردية ولكن بوصفها جهازا كاملا متعاوناً فقط .

فالمتقدم الثاني هو هو للمعتقد الأول في جلورهما ، ويعتمد كل من

المعتدين أحدهما على الآخر بشكل واضح . ولكن كوين يرى أنه من الخطأ - بل أن مصدر الخطأ الأساسي - أن نتكلم عن العامل المعوي وعن العامل الواقعي في صدق أي قضية مفردة . ذلك لأن العلم يعتمد ككل اعتماداً مردوجاً على اللغة وعلى التجربة . ولكن لا يمكن تتبع دلالات هذا الازدواج لمى قضايا العلم إنما انحلت على الأفراد .

وقد كان الحل الذي اكتشفه لويجه هو جعل القضية بأكملها - لا الكلمة في حد ذاتها - وحدة يحسب حسابها لدى الباقى التعريبي . ولا شك أن هذا المذهب قد حقق تقدماً على تحريرية لوك وحيوم . كانت التحريبية تأخذ بمنصب الكلمة في مقابل الكلمة لدى لوك وحيوم . لما فريجة فقد أدخل فكرة تعريف الزمر بواسطة استعماله . ولكن كوين يعترض على هذا التجديده ويرى أن وحدة الدلالة التجريبية هي العلم بأكمله ، لا كلمة في مقابل كلمة ولا قضية في مقابل قضية .

مللا تعني بقولنا العلم بأكمله ؟

كل ما نسميه معرفة أو اعتقاداً يستلزم من مواد التفسير الجغرافي والتاريخي حتى أعين موانئ الطبيعة الدرية أو الرياضة البحتة والمنطق هي صناعة بشرية تثبت أطراف التجارب فقط . أو بصارة أخرى يشبه العلم ككل شامل حقل القوة التي تحدد أطرافه حدود هي نفسها التجربة ويؤدى النزاع على المحيط الخارجي بشأن التجربة إلى إعادة النظر والتدقيق ومبسط المسائل من جديد في داخل العقل . ويجب في هذه الحالة أن يعيد توزيع قيم الصديق مرة أخرى على بعض قضاياها . وتقدر بعض القضايا وتليينها من جديد يسوق إلى تقدير وتقييم بعضها الآخر بسبب ترواطها الداخلي المنطقي . وذلك لأن قواعد المنطق لا تمدو أن تكون بدورها سوى بعض القضايا الأكثر تداخلاً في النظام البشري أو بعض الصاغر المتقسمة داخل الميدان . ومجرد إعادة تقييم قضية واحدة يقتضى إعادة تقييم بعض القضايا الأخرى التي تنتمي منطقياً إلى القضية الأولى أو التي قد تكون متعلقة بالاتصالات منطقية ذاتها . ولا يوجد أي تحديد حتى بالنسبة إلى الحقل العلمي بأكمله بسبب الظروف القائمة على حدوده أي بسبب التجربة . إذ تتوالى مجالات كثيرة للاختيار فيما يتعلق بالقضايا التي يجب إعادة تقييمها على ضوء أي تجربة مضافة واحدة . ولا ترتبط أي تجربة حزئية بأي تجربة من التجارب الجزئية داخل ميدان العلم إلا بطريق غير مباشر خلال اعتبارات التوازن التي تؤثر على حقل العلم ككل .

وهكذا يكون من الخطأ الكلام عن المحتوى التجريبي للقضية الواحدة خاصة إذا كانت بسيطة كل البعد عن محيط التجربة التي تنتمي إلى حقل العلم . ومن الصعب أن تبحث عن حدود تفصل بين القضايا التركيبية التي تعتمد على التجربة اعتماداً احتمالياً وبين القضايا التحليلية التي تقبل أي شيء . ولذلك لابد أن نوقف كل قضية من قضايا التجربة على حافة العلم أمداً ما حتى تتمكن من ادماجها في النسق العام أو أحداث تغيير جوهرى في أطراف العلم يستند شيئاً فشيئاً إلى كيانها بأكمله .

وهكذا نكون قد تحققنا كتجريبيين من ضرورة النظرة الميتافيزيقية أو النظرة الخاصة بالتصور الوجودى حتى نضمن اعتبار العلم أداة للتنبؤ بالمجربة المستقبلية عن طريق التجربة السابقة . وعلينا أن ندخل الأشياء الطبيعية بطريق التصور إلى الموقف كوسائط ملائمة . ولا يتم ذلك باعتبارها تعريفاً لفظياً من التعرّية أو تعريفاً بالفاظ تجريبية ولكن بوصفها مصادر لا تقبل التبسيط ويمكن مقارنتها معرفياً بالهة هومر . وكأى مستغل عاوى معلوم الغزيراء يمكن الاعتقاد بالأشياء الطبيعية دون إيمان بالهة هومر . وليس الاختلاف بينهما فى النوع ولكن فى الدرجة فقط . ويدخل كل من الأشياء الطبيعية وآلهة هومر فى مفهوماتنا كمصادر ثقافية فقط . ولم تمل أسطورة الأشياء الطبيعية عن سواها من وجهة نظر نظرية المعرفة إلا لما أثبتته من كونها أكثر فاعلية من أى أسطورة أخرى كتخطيط مفيد فى السيطرة على بناء من أبنية التجربة المعتاد . فالعلم نفسه لا يعدو أن يكون سياقاً سلبياً من اللغة المحبوسة جينة السبكه كما قال دى جالدهاك .

الباب السادس
الفلسفة في مصر

٦ - التفسير البراجماتيكي للاشتغال بالأدب

ليس المقصود أن نحدد بهذا الكلام موقفنا معيناً . إنما هي استمادة لروح بالذات فنكر لها المفكرين المحدثين وحاولوا النيل منها على حساب كل قيم الفلسفات والمعارف . لذلك لا يعنيها ما حيا مستوى أن نبين الفوارق والاختلافات في غير ادعاء أو عقالة وبدون أدنى نصب ، فالمدارس تلك لأفراد أما الفلسفة فلجميع .

وقد كان من الصعب إلى عهد قريب أن يتناول الإنسان بأسلوب الكاتب موضوعات من هذا القبيل . ولكن العلوم والمعارف قد صارت اليوم من التسرع بحيث تدرب المثقفون جميعاً على مناقشتها . ولم يعد من السهل أن تعصل الفلسفة عن فروع المعرفة المادية بعد أن صارت أساسية في دراسات الجامعة والمدارس . وتداخلت دراسات اللغة والفكر والمنطق ومدلولات الألفاظ حتى لم يعد سهلاً أن يتجاوز الباحث الصادي عبثة المعارف الأولى دون أن يلم بعض الألام بأطراف المشاكل التي يود أن تتناولها حاشنا .

والأمر الذي لا شك فيه والذي نريد أن نسلم به مبدئياً هو أنه ما من عالم أو باحث عربي حديث قد استطاع أن يحقق لنفسه حياة العزلة وأن يعيش بغيره تماماً . كان يشعر بضرورة ماسة في أن يسخر ثقافته للوسط الذي يعيش فيه ويعمل بقدر الإمكان لانعاش الجهور البسيط المحيط به ويسعى بالتالي إلى انهاض الوعي والفهم المأمين لدى الناس . ولم يجد لذلك بأساً في أن يتغاضى عن بعض الحقائق وإن يتناسى عدة أصول من صميم مهنته بل وأن يفكر جبلة من المفهومات في سبيل الوصول إلى غايته وتحقيق هدفه المباشر . أنه يقوم بعمل يشبه التربية في جهور شبه عندهم ولذلك يستسيح لنفسه أن يكون غالياً أكثر من اللازم ويضع أغراضه في محل أصمى من الحقائق التي سوف تساعد الأيام على معرفتها معرفة صحيحة بعد أن تستتب أمور العلم وبعد أن تعود إلى نوع من الاستقرار المعرفي وبعد أن يتسلح العربي المعاصر بعقلية تخلصت من آفات البدائية والسذاجة .

ويبدو أن الخرافة لا تنحى إلا بخرافة من نفس النوع وأن السذاجة تلزمها سذاجة مشابهة لثقافتها . والكاتب الذي يبغي الإصلاح يعود إلى

وسائل فعالة في أبواب الفكر حتى يتناهى إلى أهدافه من أقصر طريق . ولهذا ساعدنا في مطلع هذا القرن كثير من المفكرين يتجهون إلى تحرير نظريات الشؤء والأدياء لسد من حيالها الدينى المرف . وكان يحيزهم لهذا المذهب بقصد اعلان الحرب على التطرف الدينى أكثر مما كان يتسبعا للمذهب ذاته ولم تكن مناصرتهم له مبنية على غير هذه الرغبة الإصلاحية الجياصة التى تحتاب المفكرين آونة بعد أخرى . ثم شاعب أفكار السككز والمنشككين فى عصره ما بين الحربين وأثارت الرغبة لدى الجميع لى حب التاكيد من حقائق التاريخ ووقائمه بحيث لا يسلم تسليما مطلقا بكل ما يحمله الماضى اليا . وكانت هذه الخطوة نتيجة طبيعية للتطور الذى أصاب حياتنا الاجتماعية والفكرية . بل لقد كانت هذه الخطوة ذات أهمية بالغة فى تحرير معنى البحث العلمى وفى الرام الباحثين بالحرص على التحقق من الأحداث التى يروونها لى التاريخ وفى عدم التمسك بأهداف الماضى العتيء .

ولم تكن الحرب الثانية تنتهى حى كنا قد أحسننا بكاوبس التقاليد المحيى وشعرنا شعورا واضحا بمعنى الحرية الفردية والحرية الاجتماعية . بل لقد صرنا نتطلع بعد تلك الحرب الدامية إلى نوع من الخلاص أمام الصعق الهائل الذى كنا نئن تحته من حمة التقاليد ومن حمة المبادئ السلفية وقد تجلى لنا هذا كله بوضوح بعد أن ألقت اليا الحرب بشهاد جديدة فى عالم الحياة الأوربية . ولذلك تفتشت المناقشات التى يعقد على قسم الحرية بالمعنى الوجودى وقذعت أفكار غريبة عن هذا المذهب الجديد الذى بدأ يتألق فى سماء الفكر العالمى . ولجى للمالفة اللازمة فى مثل هذه الحالات احتمينا وراء أفكار زائفة لا تمت إلى الوجودية الحقة بصلة فى موضوعات الحرية والاحتياز حتى يواجه عنايب ضغط التقاليد وأفكار السلف . واشترك كل الكتاب والصحفيين معتمدين على فئات الحياة الفكرية المستهترة الصائبة أكثر من اعتمادهم على أصول هذا المذهب وأفكاره الأصيلة . وانطلقت فكرة الحرية الصارخة تفتك بأنواع التفيد الاجتماعى الزائف وتكشف عن الأوضاع التى يجوز للمرء أن يحياها . ولم يكن للوجودية فى هذا كله دخل كبير وإنما هو الهدف المنسود بسوء لحضنا أن يقول مايريد أن يقوله وراء اسم براقى من المنحية الفلسفية .

وجاء دور اعلان الحرب على الحرافة والزيف والرفة فى القضاء على بقايا الأفكار الشخصية والانتكالية . فهبت المتطرفة الموسمية فى منتصف هذا القرن تذيب من الأفكار ما يتسم بطابع الجد والصرامة العقلية مع

كثير من المفالة هي تقدير الجانب العلمي الساذج حتى تتمكن من إزالة التوائب المألفة بأفكارنا الشرعية . ولم يكن من السهل على المناطقة الوضعيين العرب أن يتشبعوا للنظريات العلمية كما هي وإنما استندوا على حريهم على (العلمية الساذجة) حتى تلقف وجهها لوجه أمام روح الساذجة والتسليم والاذعان الظاهرة في ثنائيا مبادئ حياتنا المعيشية . وهم اليوم يقومون بصلهم في امانة بالقلة حتى ليصعب القول بأنهم يخلطون عندهم البراجماتيكي وإن حادوا حياءا فاساسا عن الموقف الأكاديمي البحت .

والأمر - بعد - طبيعي ، فما حاجتنا الى العلم الصحيح وقد اكتنفت عقولنا ونفوسنا وعذاركتنا بما لا نعلم مقداره من الخرافة والزيغ ؟ بل لا شك في أن حاجتنا أمس في هذه المراحل الى استنهاض العقول وتربية الأذهان ورفاعة الملامح والمسميات دون تخصيص ودون تدقيق ، كل شيء يسير في مجرى الطبيعي . . المؤلف والقارىء كلاهما مرود بنفس انواع الاسلحة في بيداء التسطط والادعاء . والحركة الكبرى في عالم الزيف والخداع تقابلها دعوة أكبر في عالم المنهجية والتعصب .

ويحق لنا الآن أن نتساءل : هل كتبت علينا ظروف الماضى والحياة الا نسمى الى العلم والمعرفة من أجل العلم والمعرفة في ذاتها وإنما من أجل أى شيء آخر ؟ هل صحيح أن عقليتنا من النوع الذى لا يستطيع أن يرمى العلم في غير كلف الا بما يؤدبه لنا في الواقع من نتائج معينة محسوسة ؟ هل نحن كما كنا منذ آلاف السنين لم تتغير ، اخترعنا العدد من أجل تقدير أدغلة الخبر وتعلمنا الهندسة من أجل مساحة الأرض وبناء الأهرامات وعرفنا خصائص الطبيعة من أجل مواجهه ظروفنا المعيشية (البحة ؟ لقد قال عنا مؤرخو الفلسفة هذا في كتبهم ووصفوا معارفنا بأبلم الفراغة والأشوريين في مناطق الشرق الأوسط بأنها معارف مرتبطة بالمعيشة أريد بها تدليل الطالب اليومية ولم تكن ثمرة من ثمار العقل البشرى المنهجى على غرار سكان الجزر اليونانية . وقالوا عنا انفسا لم نستطع قط أن نكون خلاقين في مجال النظر والتأمل او البحث العلمي حتى في عهود الازدهار والتحضر وأننا أشبه بالقلوب الأعمى الضبورة على أن تحفظ دون اسهام وأن تنقل بغير مشاركة . ولم نملك يوماً قط الدليل على أننا نتأثر بعقيدة متخالة للأحكام التي أصدرها عنا بل انضاف لى ذلك كله ما شاهدناه في تطور ظروفنا الثقافية المعاصرة في السنين سنة الماضية تأييدا لنظرياتهم وتوكيدا لأحكامهم .

هل نحن كذلك حقا ؟

وقالوا أيضا اما معصيون وان حاسنا للفائدة والفكر لا ياتي
 نتيجة لأعمال دكا، طويل المدى والدأب على التحصيل والفهم والتأمل
 واما بناء على التمايلات عصبية تقسم أحيانا بالروني ولكنها غالبا ما تكون
 نوعا من التحديق . فإذا شأ المتكبر في مشكلة من مشاكل العلم
 أحلتها الى متاهة حتى مستوب انفعالا واستمر مكان المصيبة
 في قلبها وتتمكن من الكلام في موضوعها بالأسلوب اللامع المتدافع
 الخلاب الذي يأسر ترفينه وحدها وليس بمعده الأصيل وقالبه الخالص .
 وهكذا يبدو الذكاء العلمي عندما انفصاليا متقطعا ولا يتبع بطابع الجماعة
 والنواصل . . كل متعلم كأنه جريدة تائهة في بحر الظلمات ١

فهل نحن فعلا كذلك ؟

وقيل أيضا قيل إن الكاتب العربي قد أعوزه باستمرار اليهود
 المساندة في التيارات الفكرية فاضطر الى التمايل الإفكار التي يمكن
 انتصارها وذيرعها ودعا الى المذاهب التي تقبل الفسحة على كثيرين وتسي
 التيارات التي تجد صدق يرفها الرهاج لدى عامة الناس حتى لا يبقى
 وحيدا مكتسبا في قاعة صخنة وحتى تقترب الشهرة بسله اسمه بأصحاب
 المجد والسلطان . فلم يهتم الباحث العربي بالدرس لير ما يجلبه من
 الشهرة عندها بعينه على قلعه ان نوع من المذهبية المتطرفة . وقد يكون
 هذا الاتهام باقيا عندها يرد الكاتب الدعوة لأفكاره لدى أياه زعمه على
 أساس التكافؤ المصافي بينه وبينهم وعلى أساس علم الانسحاق وراء
 الرغبة في الشهرة دون المحافظة على روح العلم . أما حينما يضطر الى
 الفساد العلم من أجل إذاعته وتذليل صعوباته بما يتعارض مع روحه
 الأصيلة على نحو ما فعل مفكروننا عندما أشاعوا مذهب المصوء والارتقاء .
 قبل الحرب الأولى ومذهب النيكادامس بين العرب ثم أصول الوجودية
 عقب الحرب الثانية ومبادئ المنطق الوضعي في منتصف القرن فالأمر ذو
 دلالة أخرى غير دلالة التبادل الفكري والمحرص على المعارف العامة وخفة
 المعرفة .

من هذا كله نستطيع تبصير العناصر التي تتفاعل في كياناتنا
 المعاصرة واكتشاف امراض الأزمة المستعجلة في فكرنا وأدائنا . ويمكننا
 أن نلخص الى أي حد أصبحت الفلسفة كبش الفداء في هذه الأزمة . .
 فليسوع الشك في قيمها وعدم الاطمئنان الى تاريخها ومصادرها
 في دراستها ومساوئها بالعصوف وأسلوب الدراويش من جهة وبالاقتول

والحرافة من جهة أخرى قد تولد نتيجة المزعزعة العامة للأسس والقواعد التي كان ينبغي أن تنشأ عليها علوم التفكير الحقيقي .

ويتكون الأساس الفكري وروح العمل الفلسفي عند الأفراد بقضى فترة طويلة من الاعتماد والتهيئة ويستلزم مواصلة تدعيم الوحدات بمعارف تفصيلية ثابتة بحيث تتغلغل المبادئ وتستقر في حصيلة الدارسين دون أدنى تردد في قبولها إلى أن يستكملوا أدواتهم وغدتهم . وعندئذ ينزل هؤلاء الأفراد ، بما يدعونه حولهم ، مهمة لزويد الفكر العام بسلاماته العقلية التي تتفق مع ميوله واستعداداته والتي تتلائم مع طبيعته وتعتبر في الوقت نفسه عن كيانه وتكون بالتالي أساسا لمختلف الحركات والنزعات .

إذا عرنا عن هذا كله تعبيرا فلسفيا نقول انه كان ينبغي أن يخلق الدلالات الفكرية العامة وتصوغها على هيئة استعمالات كبلية وتشملها على سحر ما تخلق الرياضيات هيكلها الصورية حتى اذا ما تطورت الوقائع الحيوية في معسبة الجمهور خلقت انسجاما عقليا بين ضرورات الفكر والوقائع وحوادث الحياة المحسوسة وأخذت المذاهب الفلسفية مجراها الطبيعي إلى صميم الامة ذاتها فتتركز على النحو الذي نرخصه وتكون اصول الثقافة في تكافؤ تام بين الافراد والجماعات وبين الفكر والواقع .

والواقع ان الفكر العربي هو بتجربة حامة خلال الستين سنة الماضية . لقد واجه مطالب المجتمع بشجاعة نادرة ولم يعوزه في نفس الوقت أن يكفل التماسق والتطور في أساليب الفلسفة والادب الخالصين . لقد عرف المفكرين بدكاء فطري أن الوسيلة الوحيدة للتغصن على آفات التحلل العقلي هي العمل على اذابة مذاهب الفلسفات العليا وترجمتها إلى لغة شعبية بحيث تفس الفهم الجماهير وتعلق بخيالهم وتصورهم للأشياء . في الوقت الذي تحدث فيه كبار الأدباء والكتاب عن النظريات المنهجية الخالصة كان المفكرون بأسفون لسم التجاوب بين الجمهور وبين جماعة المفكرين . كان طبعيا أن يعيش المصريون في جهل تام بما يجري على مسرح الفكر من أحداث . لم يكونوا مستوعبين غير الكتابات الصحفية والنشروم الفقهية . والوسيلة الوحيدة التي كان سلكها للمفكرين لبعث الاهتمام في قلوب الناس هي الاثارة . لذلك رأينا تاريخنا الفكري مكونا من حركات استغرافية وظل الكتاب عندنا يستخدمون أسلوب التشويق بالمقالات الغزالية في عهد قريب .

ولا شك انه يسرنا اليوم أن نواجه جمهورا حقيقيا لم يكن موجودا

الى عهد قريب . لا يترك ما يديه البيض من أن كتبهم قد لامس وواجا
الى حد طبعها عشرا أو عشرين طبعة . بهذا كله لا يدل على أن الفكر
العربي قد عرف الجهور الذي يدرك النظريات الفكرية ويتجاوب مع
المذاهب الحقيقية وينتظر الى ما يحوله الفكر بغض النظر عن أي اعتبارات
سوى اعتبارات الفكر والعلم الصليين . هذه هي الواقع مرحلة لا يستطيع
أن يقول أن جماهيرها قد عرفت قبل خمس سنوات مضت .

واليوم نود من صميم قلوبنا الا يكون المقصود من اشاعة فكرة من
الأفكار هو مجرد العلاج الروحي لبعض آفات هذا المجتمع . أما طمع في
أن نجد الكاتب اليوم قادرا على شرح آرائه بغير حاجة الى الإخلال بالمذهب
من أجل تقريبه ذهنيا الى عقول الجماهير . لتتنبأ أن يظهر الفكر الذي
يختم قضايا الفكر في حديثه الى الناس دون اضطرار الى الإيجاز
المفسد أو التريب المختل ودون حاجة الى السهولة المبذلة .

٢ - الفكر الاشتراكي لا يعتبر على العلماء والباحثين

كتب الدكتور عبد العظيم أنيس مقالا طيبا عن موقف الفكر
الاشتراكي الحالي ببيلادنا . وشرنا على النحو (نحن الكتاب الاشتراكيين)
بضرورة مؤازرته في مشناه . أحسننا بأنه يلقي على أكتافنا مهمة
البجارب مع في الصلية . انه يصي أساسا بالكشف عن معلومات الفكر
الاشتراكي وتحديد الدور الذي ينبغي أن يلعبه الناضجون بهذا الفكر .
وقد حدد . د . عبد العظيم أنيس كل المواقف الظاهرة في مجتمعنا
الفكري الجديد . ولكنني شعرت بأنه يحتاج موضوع الثقافة كلها بما في
ذلك الجوت والدراسات وجماليات العلم والتراث . ومن هنا يبدو لي أنه
وقع في بعض الأخطاء .

فهو ينبغي مثلا على القاشين على شئون الثقافة إعادة طبع مؤلفات
المرائي دون مؤلفات ابن سينا أو ابن رشد أو ابن الهيثم . ولا شك أن
طبع مؤلفات الأحرار له أهمية بالغة . ولكن النزاع هو عنصر الأصالة
الفكرية الحقيقية في الفلسفة العربية وهو مثل الاتجاه النابع من كيانه
الفكر العربي . بل أن الغزالي هو الوحيد الذي فطن من بين فلاسفة العرب
الاقدمين الى مهمة الفلسفة الحقيقية من جهة وإلى وسيلة الكشف عن
خصائص التفكير العربي الأصل .

فيمة الفلسفة الأصلية هي نقد مذهب للمذهب واستخراج مكنونات

الفكر عن طريق الوقوف موقف المباحث المذهب السابقة • الفلسفة لا تتقدم الا على اساس اختبار المذهب لحقائق أو حلقات من سلسلة طويلة لا ينتهي عند موقف بالذات •

كذلك لا يمكن أن نقف على طبيعة العقل الفلسفي الا في مقام المواجهة والتحديد • لا يظهر معنى التفكير أو منطق التفكير الا في عمليتي الاستيعاب والمناقشة • وتكتشف مقبرة الفينسوف على التفكير المبكر الاصيل خلال الموازنة بين القضايا •

والغزالي ناهض الفكر الفلسفي الذي انتقل الى مقافة العربي من اليونان • وتعمد الوقوف على قدم المساواة مع أكبر المذاهب شيعونا حينذاك فأبرز القوى الكامنة في عقله الخلاق وحفظ للفكر العربي ينبوع الأصالة الصحيح • ومهما قبل عن المذاهب الفلسفية الأخرى عند العرب فهي لا تبلغ مرتبة فكر الغزالي الشخصي الأصيل •

تجربة الغزالي تجربة واقعية نابضة بكل معاني الوفاء لتجاربنا في مصار الثقافة • وهي سابقة تنتظر منا الانباء والاتباع • ولا اعتقد أنك تستطيع أن تلم الباحثين في شتى المجالات بعدم المضي في دراساتهم على النحو الذي يريسون • وفي العادة يجري الباحثون وراء الأبحاث التي تستهويهم ويمتثلون في انفسهم القدرة على استخراج مادة كريمة منها •

ولا نستطيع من ناحية ثانية أن نقول عن الثقافة العربية المعاصرة انها صارت تعمل في ذاتها كل مقومات الفكر وكافة أنواع الدراسات • لا زال في حاجة الى كل ألوان الترجمات وما زلنا في حاجة ماسة الى فتح قلوبنا الى كافة التيارات وما زال الفارئ العربي يجد نقصا شديدا في مكتبته ويشعر بأن المؤلفين مكلفون بأن يرووه بكل ما يحتاج •

ولا ينبغي أن ننسى قط أننا لسنا مقيدين بفلسفة لدولة الا في حدود الميثاق وفلسفة الثورة • والميثاق يفتح كل المجالات أمام الانبحاث والدراسات التي تصد الى الخلق والابتكار • كذلك لا ينبغي أن ننسى أن سبيلنا الى الاشتراكية هو سبيل الايمان بالاشتراكات المتعددة التي تمكثرت لها دوسيا صراحة بعد سنة ١٩٥٦ • وخطوتنا الاشتراكية لاتنحصر نفسها ولا توقف البحث في نطاق بيانات ضيقة • اساهى تطلق الفكر من عقالة لواقعة التجربة •

واعتد أن الأمر عندها لن يلبث أن يتطلب عمليات تنوير علمية • وهذه لن تتم عن طريق اتجاه علمي واحد أو تفكير اشتراكي واحد يحسب

هذه أولى الاتجاهات بصحة المثلية ولا أدري مدعاة للهجوم على تعصب كالمثلية الوضعية من وجهة نظر الاشتراكية العلمية إلا إذا كان نية ما يدعو إلى الهجوم مجرد الفرية . والمثلية الوضعية على الرغم من كل ما يمكن أن نقوله عنها شاركت مشاركة جادة في إبعاد المثلية السطحية ونهى في العلم نوح أيضاً بالسيول المتعددة للعلم وليس أيماننا مطلقاً بتفسير واحد .

وبأي حق نريد أن نطلق منافذ الفكر ؟ بل بأي حق نسعى إلى تسخير نفس الآراء التي تشيد بأفكار تمت وترعرعت على أديمنا من أجل ما لا أدري كيف أسميه من النظرة السوجماتيقية الضيقة .

إننا وقد آمنا بالطريق الذي نسعى إليه لم نعد نحس الارتداد . لم بعد فتشني أن تمر بأذهاننا أخطر الأفكار وأكثرها سراً . والخوف من الأفكار لا يدل على قوتنا . وحينما ننظر في أصاقتنا نسرف إننا قد بلغنا من الإيمان بالاتجاه الذي نسعى فيه أكثر مما يطمئن الكثيرون . ويظهر ارتفاع منسوب إيماننا بالاشتراكية الخاصة ببلادنا من مدى سرائتنا على مواجهة أخير الأفكار لا من مدى تخوفنا من آراء الآخرين .

واشتراكييتنا تلعب دوراً إيجابياً بعد هذا في حياتها . ولي تلعب دورها الإيجابي بتعميق عيونها عما يدور بالعالم أجمع في أبواب الفكر والنفاسة . أن إيجابيتها تستلزم أن نلم المأما كافياً يبعث الوضوح في نفوسنا . بل تتشعر باستولية الدور التي ستقوم به مصر في الأجيال القادمة حين تصبح مرة أخرى مسرحاً لمعترك فكري عالمي . وتؤدي بهذا رسالتها التي حملت لها بحكم وضعها وموقعها وعقيدتها في البناء والمعاون والإحاء . ولن نحرم أنفسنا من ثمار الفكر العالمي لأن التجديد الذي نص عليه الميثاق لا يقوم إلا بمواجهة المذاهب مواجهة الند للند وبالوقوف على قدم المساواة مع أقوى المفكرين وأعلامهم قديراً . لقد مضى عهد الطريق الواحد يا صديقي وعليما أن بلانك أنفسهم مع معتصبات فكرها الواسع النامي وعلوهم المميقة المتصلة .

٣ - الفلسفة والثورة

هذه الكلمة يجب أن تقال . فهذا الموضوع هو الذي يشغل نال الكثيرين . نحن نواجه الآن حاجة إلى استقصاء فرع من فروع الفلسفة لنجعله نموذجاً حياً في التفكير وملاً واضحاً أمام المجموع العربية

المتحركة نحو عالمها الجديد . لا شك اننا جميعا نرغب في أن نرى نوعا من الفلسفة يخترق عقول الناس وإلهامها من أجل التوعية والإيمان والاجتماع حول مصوبات الحياة . هذا هو أملنا نحن المشتغلين بالفلسفة وهو حاجة طبيعية تلقائية في نفسيات الأفراد والجماعات من غير المشتغلين بالفلسفة .

لا يبنى هذا بطبيعة الحال أن هناك رغبة في فرض نوع معين من أنواع الفلسفة على الجماهير العربية المطلقة إلى حياة متكاملة من حيث انعاس والتفكير معا . لا يبنى هذا إذا بود القيام بعملية اختيار لأحدى الفلسفات كيما تصبح فلسفة الجموع ونرفض بعد ذلك ما عداها ونقصر الفهم والعمل والتفكير على حتمه الفلسفة كما هو الحال في الاتحاد السوفييتي . انما نريد أن نجعل من إحدى الفلسفات نوعا من المراس العقلي لللائم لطبيعة الفكر العربي ونوعا من الإيمان الوجداني لدى شعبنا المتطور مع ويلات الثورة ونوعا من التجاوب مع جميع أوضاعنا وظروفنا وآمالنا ، ولا يعنى التقاء مثل هذه الفلسفة أن نرفض كافة الفلسفات أو أن نعتبرها ذات خطر على تفكيرنا . فهذا القساد لدور الفكر وهو سحر على مواد الاشتغال المعنى بالمبادئ والأوليات والجوانب المختلفة المتباينة .

نريد الآن أن نقولها واضحة صريحة : إن المشتغلين بالفلسفة يقزعون من هذا التيار الجامح الذي يرغبهم دائما على التفكير في فلسفة عربية قومية . إن الفلاسفة وأصحاب النظر العمل يدعون من مطالبة الناس لهم أن يبدعوا فلسفة مصرية أو إثنية . وهم في الواقع محقون في اشتغالهم من هذا المطلب لأن الفلسفة علم حائل بقية العلوم قد يتفق مع بعض النظرات وقد يختلف عنها ولكنه لا يتقيد إلا بطور تطور مفاهيماته وكلماته ودوائر اختصاصه . فالفلسفة علم يجمع ما يمجك وما لا يمجك في آن واحد وقد يعلمك الإيمان والرفض في نفس اللحظة . وتتضمن طبيعة الفلسفة نوعا معيناً من الاستعداد لدى الأفراد من أجل دراستها والاقبال عليها . لا بد من ألفة الفاظ الفلسفة وأساليبها وطرق التعبير فيها من أجل فهمها . ولهذا إذا قال أحد الناس نريد فلسفة مصرية من أجل تأكيد الإيمان والفهم لدى شعوبنا المناضلة كان كمن يضرب العيسوف فوق أنفه . فالفلسفة تتطلب دراية بالفلسفة عند زائرة خاصة فعملينا أن نقوم في التو والملاحظة بالعصل بين هذه الراوية الفلسفية التي اخترناها للجموع وبين الفلسفة كعلم له حق البحث والتطور الخاص المفرد داخل

أروقة النظر والدراسة • والا لعملية الاختيار هنا نوع من القسر الفكرى الذى يستلزم كل فيلسوف والذى يحجم عنه حرصا على أقدس مبادئ العلم الذى يشتمل به وهو الاتطلاع والحرية •

عيب أن يدرك اذن مدى خطورة اختيار فلسفة معينة من أجل النسي مع التطبيقات النورية • لا يجب أن تكون تلك نهاية الفلسفة كعلم • بل يجب أن تكون تلك الخطوة نوعا من أداء الوظيفة الخالصة التى يقوم بها الفكر عادة حيال الحركات الاجتماعية والسياسية ذات الأصول المنهجية والبنود الوجدانية • ولا يصح أن تغطي هذه الفلسفة الجديدة المقترحة على أصول المهنة ذاتها كما لا يجوز أن تفسد مفهوم الفلسفة أو أن تدون كرامتها •

وقد صارت المادية الجدلية فلسفة روسيا القومية والسياسية فعمقت على جميع مفهومات العلم والسياسة والفلسفة داخل لاتحاد السوفييتى • استطاعت المادية الجدلية أن تحتل المكانة الأولى وأن تغطي على كل أنواع البحث العقلى داخل أروقة الدراسة بالجامعات والهيئات • لم تضع المجال لأى نوع من أنواع الفلسفة لأن العملية صارت فى يد من لا يعنى بالفلسفة فى حد ذاتها وأما بعده أولا وقبل كل شئ حماية المفاهيم القومية التى تستلزم عليها كل أصول الفكر السياسى والاجتماعى •

وصارت الوضعية المنطقية فلسفة الولايات المتحدة الأمريكية • وهى فلسفة أمريكا الشعبية التى تقارب بين مفاهيم الدولة العملية فى السياسة وفى الصناعة وفى الحكم وبين وسائل التعامل الفكرى بين الأفراد • ولكن هذا النوع من الفلسفة لم يطف طمينا كاملا على مجالات البحث الأخرى إلا من حيث ذبوعه وشعبيته • أما أساليب البحث ولنظر والاستعمال بالفلسفة وهى غير مقبولة أو معدومة تعدينا قاطعا بواسطة ما تفرسه الوضعية المنطقية • وهذه الوضعية المنطقية لا تمادى العلم بل تفرص على تأديته وإنجاحه مع ربطه بالاحتياجات العامة ووسائل التحقيق العلمى للمنطريات المأخوذ بها • ولكنها لا تروق للمستعملين بالفلسفة على نحو ما تنادى أصولها وحقيقتها من طرهم • وعلم الرغم من ذلك وهى لا تحتل طابع الفكر القومى ولا تحتاج إل فرض أنواع من أساليب حمايتها وحفظها على نحو ما تفعل المادية الجدلية •

والواقع أن المادية الجدلية والوضعية المنطقية كلاهما بشئ تيسارا صديقا للفلسفة بأصولها العلمية الحقيقية • للمادية الجدلية ترتبط بمفهومات معينة ليست من الصحة فى شئ كما تصح الوضعية المنطقية

شروطا خاصة لا يجوز التكبر على غير موالها - وهاتان الفلسفتان
 تسيان الرعب والبقي في عروس الفلاسفة - ولكن لا مانع من وجهة
 نظر الفلاسفة الخالص أن يترك هذه الفلسفات في دائرة اختصاصها
 بالنسبة الى الجموع البشرية المتلاصقة داخل اطار المعاملات - ليس ما
 يمنع فعلا أن تكون هذه الفلسفات سبابة طرائز لفكر داخل نطاق
 الجماعات غير المتخصصة التي لا تطلب بحثا حائسا والتي لا يمكن أن
 تطلب اليها أكثر من هذه التحديدات الشعبية المبهمة التي تنظم الفكر مع
 العمل ونجمل مطالب الروح في اتساق مع مقتضيات الواقع العملي -
 هذه الفلسفات إذن متتية مكتملة بينما الفلسفة الحقيقية لا تكتمل ولا
 تنتهي - وهذه الفلسفات رافضة لما عداها ، منكورة لكل فلسفة سواها -
 بينما لا يحجم الفكر قط عند وضع ولا تحده شروط أو قواعد - وهذه
 الفلسفات لا تحتاج الى تمن أو لحصر دقيقين بينما ترفض الفلسفة
 الخالصة أن تكون نوعا من الأداء الرطيفي لاحتياجات مباشرة أو عملية -

فالفكر يستند الى آفاق لا تملأها الاحتياجات المباشرة - وأخطر شيء
 هو أن يجعل هذه الفلسفات بمثابة القيم على كل ضروب الاشتغال بالفكر
 والتعامل النظري - فهذه المرحلة البدائية قد اجتازها الفكر منذ كان
 لا يزال يشرع في ملازمة الواقع والاقتراب من مظاهر الحاشي اليومية -
 ولا شك أنها صارت أقرب الى ضرورات الأوضاع اليومية - فالإنسان
 لا يحتاج الى الفكر الا بقدر ما يخص احتياجاته داخل نطاق الواقع
 المحدود - ولكن هذه البدائية في التفكير لا تعدو أن تكون ظاهرة قريبة
 الفقه لكل ما يجري في مجالات الفن والأدب والصناعة - لقد صارت
 الانسانية ذات روع طبيعي نحو البدائية كالما تستعيد انتمائها بالتجربة
 السالفة - وهذا هو ما يحصل بالفعل في كافة المجالات -

بيد أننا نخشى اختيار فلسفة شعبية تصبح وسيلة لتهديد الفكر
 ونخشى أن تغطي فلسفة الجموع وفلسفة الكيان القومي والروحي على
 وسائل العلم والنصح المثمرين - ويكفي أن نرى الاتحاد السوفييتي يفكر
 بعقلية محددة - ونرى الولايات المتحدة تفت في سبلات العلم المرتبط
 بالالفاظ ذات الدلالة المصنوعة - ونحن نشعر ببوارد هذه السمات
 لدينا حينما نرى بعض الناس يتهم نوعا من الفلسفات بأنه غير
 اشتراكي - فهذا هو سبيل احتكار طائفة معينة لـ"بواب الفكر واستخدام
 التهديد كوسيلة للعت في مجالات الفلسفة -

وإذا حاز لنا أن نهم بعض الفلسفات بأنها غير اشتراكية فلاند أن

ينسحب اتهام ذلك على حساب التفاصيل والتكامل الذى تقوم الجاساسات والمفارس بتعليقه ، والتفاصيل والتكامل ليس من علوم الاشتراكية وعلى ذلك ينمى أن موقف تدريسها فى جامعاتنا وشرحها فى الكتب التى تصدرها مطامع . ذلك أن الفلسفة لا تقل علمية واستقلالا عن حساب التفاصيل والتكامل .

وإذا كان هناك جزء من الفلسفة يختص بالمفاهيم والمقائيد الشخصية فليس معنى ذلك أن مهمة الفلسفة كلها هى ذلك العمل رجعه . وقد نخدم الفلسفة الاشتراكية من أحد جوانبها وهى تلمس ذلك بلا أدنى شك . ولكن ليس كل ما فى الفلسفة من مواد هو من مستلزمات علم الاشتراكية . كما هو الأمر فى علوم الهندسة . ليست كل هذه العلوم الهندسية مسخرة لبناء المنازل . فإذا قلنا فى مهمة الهندسة الأولى هى بناء المنازل كنت مخطئا وإذا قلنا أن مهمة الفلسفة الوحيدة هى إقامة المفاهيم والمقائيد كنت أيضا مخطئا . وإلا عما وصح الدين ؟

يقى أن نقدر هنا إلى أن بعض الناس يتهم المذهب الوجودى بأنه غير اشتراكي . وهو يشير إلى الوجودية فى غير قفيل من الأزداء وأنا ما أزال أسر على موقفى من الاستناد إلى الفلسفة الوجودية المستمدة من الظاهريات وهى وجودية أخرى غير تلك التى يستمدحها الدكتور عبد الرحمن بدوى من كبر كهار . ويسر أن نقاد هذا الخط الفلسفى يحفون أى شيء عن تطورات الفكر المعاصر . فالوجودية هى الفلسفة الاشتراكية الحديثة التى اتهمت الشيوعية وحملتها طرفا من قضايها . وهى فى ذلك تؤدى عملا شيئا ما عملته نظرية النسبية فى لرباء نيوتن . إن النسبية التى جاء بها أينشتاين لم تعارض نزياء نيوتن وإنما صحتنا إلى كيانها وحملتنا بعضا من تفسيرها . وكذلك لم يمارس سارتر الشيوعية وإنما جعلها جزءا من بناء الوجودية الاشتراكية كما تمتلعت فى كتابه عن نقد العقل الديالككتيكي .

لقد ظل سارتر يهاند الشيوعيين زما طويلا ويسمى لأن يفسوه اليهم ولكنهم كانوا دائما يشعرون بالخطر الذى يكمن فى تيارات فكره على الأصول الماركسية . ولهذا تجنبوا اعتباره شيوعيا إلى أن أظهر كتابه الأخير وأعطى تفسيرات اشتراكية مستحدثة لكل اليسار الفلسفى . ومقاد المذاهب الفلسفية تبدلتا يوحفون اتهاماتهم إليها وهم لا يعلمون أن الوجودية الاشتراكية قد استلعت الشيوعية ابتلاعا ولأن الوجودية صادت إلى تمثيل الاشتراكيات العالمية أصلى تمثيل .

لا بد أن يستيعظ أصحابنا الذين ما زالوا يغلطون في النوم • لأنه أعاد صابري إلى الديالكتيك فاعليته ومعقوليته من ذاته • وبذلك يكون صابري قد أعاد إلى الديالكتيك كل أصوله وأوصاعه الحقيقية في ارتباطه بالكليات البشرية • وطن صابري أن الديالكتيك كان مقلوبا لدى هيجل وأنه هو الذي قومه وعدنه • ولكن صابري هذا الطفل الرحيم قد أقحم نفسه في الميدان لاستنقاد الديالكتيك من المفاهيم الماركسية الخلفة وانساح المجال أمام معقوليته المستمدة من ذاته • فاستطاع صابري أن يجعل من الشيوعية أحد أجواب نظريته الاشتراكية وأن يجعلها إلى مجرد رأي داخل نظريته العامة •

وعلمنا تقريبا ثورتنا من حقائق الوضع الاشتراكي المعاصر ستري أن أحدث النظريات التي تحتاج إلى تقريب وإلى تعبئة شعبية وإلى امتزاج بالمفاهيم القومية هي تلك التي تستخرج المعنى الانساني من صابري • وعندما تحتاج إلى كيان روعي صابري لمعادنا الفكرية الموازنة للأنساق المادي وفقا لطبيعة بلادنا مستجده بلا شك هي ثانيا نظرية الوجود الإرادي للعقاد • وبين هاتين الفلسفتين بوجهيهما الروعي والمادي ستمحصل على جانبي القومية الثورية • بتضمين هاتين الفلسفتين كل منهما في الأخرى مع التبسيط القسري والتقريب الذهني من الانسانية العربية نجعل على الفلسفة التي قلنتها مع النوبة • • • والله أعلم •

٤ - الوجودية الاشتراكية ومؤدياتها في الفكر والواقع

تعتمد الوجودية المعاصرة على مبادئ أساسية وعلى مفاهيم خاصة • تقوم الوجودية على فكرة الإنسان بالقيمة العليا للوجود الانساني مثلا في الفرد • تؤكد الوجودية أن وجود الإنسان الفرد هو أكبر قيمة داخل الوجود الجماعي وفي إطار الموجودات المادية • ولا ينبغي أن تنسيبنا احتياجاتنا وضرورات التكوين الجماعي أهمية الكيان الفردي داخل الحياة العامة المشتركة • الوجود أساسا وجود - داخل - العالم ووجود - مع - الآخرين ووجود - في - ذاته • ولكنه مع هذا كله وجود يختص بالفرد ويتمتع بحياة الإنسان القائمة بنفسها •

ويعني هذا أن الوجودية لا تريد أن تتفرد الإنسان عن نفسه ولا أن تتسلط عن ذاته • لأن الوجودية هي الفلسفة التي تضع الوجود الفردي

قبل كل حقيقة أخرى وفترض الكيان الفردي كأساس مبدئي لتفسير كل مظاهر الموجودات الماثلة - أو لعلها لا تفسر شيئاً بقدر ما تسعى لتقرير وضع حقيقي قائم وهو أن الوجود الذاتي هو العمل وأنس جوهر داخل الظاهر الإنسانية وفي معاشنا الأرضي . فمن المسلم به ومن المفهوم أيضاً أن وجود الإنسان الفردي هو أصل كل شيء في الحياة الحاضرة . كل شيء يبدأ بالوجود الفردي . ولهذا لا ينبغي أن تأتى أية فلسفة فتسمينا هذه المدة الوجودية الأولى أو هذه المدة الأولى في بناء الاسماوية والموجودات والمجتمع . لا ينبغي أن نتجه للفلسفات إلى المادية أو إلى الروحية أو إلى المثالية أو إلى الوضعية قبل أن نمر بالوجودية -

فاذا كانت المادية تضع الماده فوق كل اعتبار وإذا كانت الروحية تجعل الروح فوق كل تقدير وإذا كانت المثالية تفسر كل شيء ابتداء من عالم المثل وإذا كانت الوضعية تفترض الأوضاع القلابة بالنقص كأساس فكري لتفسير كل الحقائق ... إذا كان هذا هو شأن كل هذه المذاهب ... فهذه الوجودية تضع الوجود كحقيقة وكتيجه وكمنها الدراسة فوق كل اعتبار آخر . إنها تسعى إلى عدم تخطي هذه العتبة الاسمية ... إنها لا تقيم الخطوط متجاوزة النقاط . بل تسعى بالنقطة حتى يتم لها إقامة الخطوط . لا بد أن يمر بالنقطة سواء كفرس أو كحقيقة أو كشيء من أجل الاعتماد بها نحو الخطوط . قد نتعامل مع الاشكال ولهيات ناسية النقطة ولكنها لن تروى تماماً من ادراكنا ولا بد أن نعود فذكرها من حين إلى حين كى نتمالك أنفسنا ونتمسك بين أيدينا الاشكال والصور والهيئات .

ويعد وجود الذات الفردية أساسياً لدى الكائن الحي وفي كل مظاهر الوجود فيما بعد . يعد وجود الذات بالنسبة إلى الموجودات ومظاهر الوجود العامة كالنقطة بالنسبة إلى الخطوط والاشكال . وهذا يدعو إلى الالتفات أولاً وقبل كل شيء إلى هذا الوجود الذاتي حتى نتسكى من الخفى قلما في كل التفاسير على صورة حقائق الذات الفردية الواعية . وباختصار نقول أن الوجودية لا تنسحب بالوجود الفردي في سبيل تحسيم اجتماعي ولو أن الهدف الأول والاخير هو التكوير الجماعي نفسه . الوجودية لا تنسحب الفرد وهي تنشأ تهيئة للتكوير الجماعي كما لو لم يتخط المصور حقيقة النقطة وهو يسمى لصل التشكوير الخطي لنواحته . والوجودي يصل إلى أهدافه متمسكاً عن طريق الأفراد كما يصل المهندس إلى وضع خطوطه ابتداء من التسليم بالنقطة .

وللذات الفردية عيوب بل لا يمكن أن يتجاهل الباحث كل ما يخلل الوعي الإنساني الفردي من آفات . ولكن مع ذلك لا يمكن التصحية به لأن أي تصحية بالوجود الفردي هي الفساد وتضليل وتزييف لمعنى الوجود الجماعي . لا يبرر الوجود الجماعي استهلاك الأفراد استهلاكاً خالياً من المحسوس الإنساني . لا بد أن يكون استخدام الإنسان داخل إطار الجماعة محدداً بأهداف إنسانية محضة . ولا بد أن يتحقق كرامة الأفراد من أجل تأسيس كيان اجتماعي مطبوع بطابع الإنسان . إذ أن أي إحلال بكرامة الأفراد يؤدي إلى إقامة مجتمع من المجتمعات الضالة الغربية .

وهذا هو ما لا يدركه أصحاب المفاهيم . أنهم يتصورون أن أي مجتمع هو كأي مجتمع . أنهم لا يفرقون بين التكوينات الاجتماعية ويحسبونها بحساب ينالهم مع تفكيرهم ومع عقائدهم دون حقيقة الكيان الاجتماعي ذاته . ما هو المجتمع المنشود الذي يمثل كياناً آدمياً بشرياً ؟ هذه مسألة يصعب تحديدها تحديداً صارماً . ولكن من المؤكد أن التكوينات الاجتماعية العاصرة أربعة الظهور ومتميزة في أقطار شتى من العالم . والتكوين الاجتماعي ينبغي أن يحمل بالضرورة طابع الإنسان والا كانت كل ضغوطه على الأفراد ذات أثر ضار فضلاً عن أنها ستؤدي إلى اعدام الفرد . المجتمع غير السليم هو المجتمع الذي تمنح فيه كيانات الأفراد انحناء ضاراً بالأفراد والجماعات .

لا شك أن المجتمع تىء آخر سوى السلامة . ولا شك أن بعض عوامل الاندثار الداخلي في التفاعل الاجتماعي قد تؤدي إلى فائدة اجتماعية أكبر . قد يتحقق للناس الكيان الاجتماعي بعناصر غير سليمة أو غير صحيحة أو غير جارية . ولكن قد يحمل ذلك الكيان الاجتماعي طابع الإنسانية الصحيحة على الرغم من ذلك كله . وهذا شبيه بما يجرى في الخطوط والأشكال الهندسية . لأنك لا تستطيع أن تقدر النقط داخل الخطوط تقديراً كميّاً متساوياً شاملاً أو تقديراً كميّاً متطابقاً . ومع ذلك فالمهندس يعمد إلى إقامة الخطوط مستعيناً بهذه النقاط بكل ما فيها من عيوب وآلاته ووحية وعلم تحطد .

الوجود الفردي إذن وجود ضروري لأنه مصدر الوعي والتكوين والشمول والنظام في الكيان الاجتماعي بأكمله . ولا بد من الاعتراف والتسليم به في كل مقتضياته التي لا تخضع لتحديد قاطع . وليس من طبيعة المفاهيم أن تخضع لنظريات غير نظريات التوضيح والتفسير للأغراض التي تحددها . ولهذا تتجاوز هذه المفاهيم كل حقائق الفرد ما

فيها من تفصيلات وبكل ما تنقسم به من الميوعة والاكروا من أجل التحقيق
المكامل للأهداف المتشودة التي مسخر الافراد في مييلها . وتكن
للمشكلة بأكملها هي درجة السانية استخدام الافراد التي تنبها الجماعة
وتتوقع عليها السانية الجماعة أو علم انسانيها .

مثلا يسكن القول بأن الدولة الرومانية كانت تهدف الى اسنة وضع
الأسرى والرقى بسميهم . ويمكن أيضا القول بأن الجماعة الحديدية
التي تمتد على الرقابة والمواصلة لحركات بعضها هي طريق تحرر العمال
لاكتشافهم الحرية داخل تحرره الصلابة وحلال عملية مباشرة الآلات .
والهم هو درجه الانسانية التي تتحقق في المجتمع خلال الطابع التي
يعرضه الفرد نفسه على هذا المجتمع -

لذلك كان يميى ان تلتفت الاشتراكية الى عنصر الذمية
داخل العصب الذي تتكون منه الجماعة . ولم يتكشف عنصر الذمية
الا خلال الحركة الاندليزية للتجربة النقدية . فهذه الحركة هي التي أدت
الى اكتشاف عنصر الذمية داخل الانية الصلبة وفي صميم الملاقة الجدلية
(الديالكتيكية) التي تربط أشكال التمدد الفاعل المختلفة فيما بينها .
ولأول مرة في تاريخ الفكر البشرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن
تسلخ مشكلة التسول الكلي بغير منسمل كى وأن توصل من ثم الى أسس
هذا التسول الكلي بمسها . . . أى امكها ان تضع يسها على حركات هذا
التسول الكلي وعلى ابعاضه غير الدورى في طريق البعب في شروط ذهنية
النتائج وآثارها ومسلها التاريخية .

أو عبارة أخرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تلمس عناصر
الذمية السارية في صعب المجتمع وأن تكتشف دحائل التسول الكلي
القائم بلا وعاء شامل أو مسند كلى . استطاعت الوجودية الاشتراكية ذلك
بعد أن فحصت آثار المحتزمات الزائلة ونتائج الحضارات المتقضية ووضعت
يسما على مؤدمات اعاضهم الاحتضامية وانظمة الحكم المختلفة . إذ أنها
استطاعت بذلك كله أن تبلى مشكلة التسول الكلي القائم في المجتمع بمر
شامل ويستد اطار احتضامى مسائد للقاءة . وهذا ادعى لوصوح الذمية
التي تقوم مقام الاعصاب والشرابين داخل الكيان الاجتماعى .

ومضى هذا مرة ثالثة أن الاشتراكية الوجودية ارتلت نحو الانية
الصورية الاولى داخل المجتمعات لكي تحدد أمسا جدلية (ديالكتيكية)
جديدة للمعلوم البشرية الاصيلة . وهذا هو ما نطاول اليوم أن ننظر فيه

لاحداد التغيير الجوهري الضروري في كل نظرة اجتماعية تفصلي عن
مآس الأفراد والاعليات في سبيل انشاء كل شامل او من أجل حماية
مصلح الطب الكبير .

ولا شك ان هذه النظرة الجديدة الى الوجود الانساني استمدت
محس قدرات المحتج على استخدام الادوات والانتفاع بها من أجل تسخير
الامكانيات الانتاجية لمصالح الانسان . تطلب الامر التدقيق في أمر
ما نسميه بالبراكسيس أي الفاعلية الذاتية وينطوي تسخير الحقائق
المادية على احتواء الشيء الذي لا حياة فيه داخل مشروع كل يفرص على هذا
الشيء، وحدة سببه عضوية . ومعنى هذا ان هذه الوحدة هي فعلا وحدة
الكل ولكنها سقى رغم ذلك اجتماعية من جهة وانسانية من جهة أخرى
ولا يصعب في ذاتها الألية الخارجية التي تكشف عالم الجسيمات . وبما
الوحدة متوقفة بالعكس على فاعلية المادة . ولكن بما ان هذه الوحدة لا تطلو
ان تكون سوى انعكاس سلبى لتسخير الحقيقة المادية . . . وبما أن تسخير
الحقيقة المادية لا يتأدى الا بمشروع انساني يخضع لظروف محددة
ولاستخدام أدوات معينة وفي مجتمع تاريخى على درجة معينة من النمو . .
فان ما ينتج عن هذا التسخير يعكس المجموعة بأكملها وان كان يعكسها
سلبا لا ايجابيا . يعنى ان الشيء الناتج هو ذو الدلالة أو هو صاحب
الدلالة بيسا الأساس في هذه الحالة يكون هو المدلول . والواقع ان هذه
الحالة ان الأداة المستخدمة تستمد دلالتها من العمل البشرى بينما
لا يستطيع الانسان الا أن يؤدي دلالة ما يعرفه فقط .

وعلى نحو من الأنحاء يمكن أن يقال اذا ان الادوات المستتخدمة
تعكس الى الأفراد مآزيرهم الخاصة بهم . واذا نظرنا في انتاج أحد مصانع
المواسير مثلا يمكننا ان نرى في تشكيل وفي تنويع المواسير خبرة الانسان
بنفسه ومعرفته بطرق صناعة المواسير واحتياجات المعيشة المدنية في
المجتمع القائم وأساليب المعيش التي تحتاج لكل هذه العيانات . فالانسان
يفرض طابعه على الحقيقة المادية عند تسخيرها . وهذا من شأنه أن يدعونا
الى اكتشاف علاقة الدلالة المادية في تأثيرها على الكيان البشرى بالكون
بأكمله .

ومن ثم يمكن استخلاص دوائر الحياة الانسانية ذاتها وامكانيات
الفرد في تشكيلات المادة وطبيقاتها . ولذلك فالجبهة العملية والانتاج
الصناعى من شأنها أن يكشفنا طابع المجتمع ومقدار الامالة في مجموعاته
ومقدار التطور الذي يشمل أفرادها . فتسخر الحقيقة المادية من شأنه أن

يكشف عن الطابع النفعي للإنسان وعن مدى التمرر الذي يلجسه الفرد
عند تحقيق فاعليته ومشغوليته وكرامته .

الوجود الفردي اذ اصيل وضروري حتى وان كان مستحضما
استحضاما وظيفيا . وملامح الاغتراب التي يتميز بها الوجود الفردي والتي
سمت الاشارة اليها ليست ها هنا سوى مظهر . منه هي النقطة الاولى
التي يبني تأكيدها فيما يتعلق بمرور الانفراد والابتعاد والمزلة التي
يهاجم بها الماركسيون كل طرية وجدانية اصيلة في الديالكتيك المخالف
لديالكتيك الجماعي القسام على انكار الفردية والعقل . ليس الاغتراب
سوى مظهر خارجي لطبيعة اساسية خاصة بالإنسان . اما العقل فينسب
ابتداء من قوة مشتركة نحو هدف مشترك . والملاحظة الاساسية التي تميز
تحقيق القوة وتبرير حمل تسخير الحقائق المادية موضوعا كأي موضوع هي
الملاحظة الخاصة بالباشرة العملية الحرة للفرد . ولكن تحدد هذه الباشرة
العملية الحرة للفرد ذاتها كواسطة عابرة بين القوة المشتركة وبين الهدف
المشترك . وعندما تكون الباشرة العملية الحرة للفرد بهذا تحقيق ذاتها
في الشيء الموضوعي فهي عندئذ لا تكتفي عالمها فسيها ككل عضوي في
صالح الموضوعية المشتركة وهي تكتسب رتب يؤدي هذا الاثراء - لصالح -
الموضوعية الى اكتشاف للبائدة العملية الحرة الخاصة بالفرد لتستخرج
الحقائق المادية تسخيرا مشتركا . هذا علما بأن الموضوعية المشتركة ذاتها
ليست هي حقيقة الامر سوى تحقيق الاحداث .

أما النقطة الثانية التي لا نلبيث أن نتحقق منها ها هنا فهي أن
الاعتماد الكبير على الجزئية الكلية أو التحمية العامة يحرص الافراد لالقاء
كل مقاومة للوائح . لا شك ان الايمان القوي بالتحمية المطلقة في تطورات
المادة واحداث التاريخ من شأنها ان تلغي رغبات الافراد في تغيير الواقع
وان تدفع الجميع الى التسليم بتقلبات الظروف والاحداث .

ومن المستحسن بهذا الصدد أن نجد اثنتين من المفكرين ينتقيان عند هذه
النقطة . وكعب العقاد في سنة ١٩٤٢ (مجلة الرسالة - العدد ٥٠٩) في
٥ ابريل سنة ١٩٤٣) مقالا عن الفرد والدولة يقول فيه : ان تقليد
النسبون الاقتصادية او تقليد الدوافع المادية على دوافع الجناة في الافراد
هو في الواقع فكرة جديدة يلجأ اليها الطحرون في رمانتها حربا من
التعبية . ولكننا نأخذ دائما بتماس واحد من مقاييس التقدم الانساني
وهو مقياس المسؤولية واحتمال التبعة . فاحتمال التبعات هو مناط
التقدم المستطاع .

« ومعنى ذلك ان التقدم هو الاعتراف بالفرد والاعتراف بشأه في المجتمع والخروج به من رتبة القسرية التي تفرض سلطانا يستغفله ويظلمه » .

وجاء المفكر الثاني سارتر ليقول نفس الرأي في مقالته عن المادية والثورة سنة ١٩٤٥ وهو المقال الذي نشره بالجزء الاول من كتابه عن الارضاع (١) حيث يقول : « يجب ان نلاحظ ان الالتصاق الضيق جدا بالجريمة الكلية يجازف بالنفاه كل مقاومة للواقع . وقد حصلت على برهان بهذا الشأن خلال محادثة مع السيد جارودي ورفيقين آخرين » اذ قال السيد جارودي ان ثمة عسا للتاريخ وتسلسل الوقائع حتى صارم ومن ثم فالنتائج اكيدة . وعلى عكس الواقعية الثورية التي تقول بان الحصول على أقل النتائج يتطلب العنف وسط أسوأ الشكوك وعدم اليقين . تؤدي الاسطورة المادية الى اطمئنان بعض الارواح اطمئنانا عميقا فيما يتعلق بصانبة جهودهم . فهم يظنون أنهم لا يستطيعون ألا ينجحوا . فالتاريخ علم ونتيجة مكتوبة ولا تنقص الا قراءتها . وهذا الموقف حروب بأوضح المعاني . لقد قلب الثوري الاساطير الجورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال الك من الثقلبات . من الاعتدالات والتواجهات . من الامتصاصات والبرائم في تجديد مصيرها الخاص داخل الحرية وداخل القلق . اما امتثال جارودي فيشعرون بالخوف . ليس ما يحشون عنه في الشيوعية هو التحرر وانما تقوية النظام . ولا يخشون شيئا بقدر ما يحشون الحرية . وقد تغلوا عن القيم القبلية الخاصة بالعليقة التي يمثلون نتائجها كيما يمشروا على قهليات المعرفة وسبل التاريخ المشططة سلفا . فلا يجازفة ولا تحرف . كل شيء عامون والنتائج مفسونة . وفي لحظة تختفي الحقيقة ورفض التاريخ لا شيء سوى الفكرة النامية . ويشعر السيد جارودي داخل هذه الفكرة بأنه في أثنائها » .

وهذا هو ما عبر عنه العقاد باسم القدرية الذي خلعه على هذا الموقف المستند الى اللزوم والضرورة في حتمية الوقائع المادية واحداث التاريخ . وقال سارتر أيضا في نفس هذه المقالة ما أشار اليه العقاد من أن المادية ليست بالضرورة ثورية الاتجاه وليست بالضرورة أيضا علمية الاتجاه .

(١) جاب بول سارتر : ثلثية والثورة من ترجمة عبد الفتاح الديلمي ولقد دار النشر بيروت .

لن أحاول أن أقدم الى مجالات الفلسفة الوعرة من أجل الكشف عن مقومات التفكير العقادى . ولن أوغل في نطاق العقيدة وحلم الكلام الإسلاميين حتى أتقصي بدور الاتجاهات الروحية لدى فيلسوفنا المرمى . ولكننى سألمس كل ذلك لمسأت لا تفسد الأصول ولا تفسح معالم الفلسفات القديمة من ناحية ولا تؤدي من ناحية أخرى الى الإكثار من المصطلحات الغريبة التي قد تشتر غير المتخصصين في الفلسفة ، من الموضوع .

والفلسفة علم يبحث في طواهر الوجود ويسوضح معالم الأنبياء وينظر في الزمان والمكان والطبقة . وإذا كان العلماء قد اكتفوا دائما بتقرير كل ما يجري في الحياة فإنهم لم يكتفوا قط عن دفع الفلاسفة الى الانتهاز بدلالات الأمور وإلى السعى لوضع تقاسيم عن كل ما يحدث في نطاق الوجود . فالحسبهم قد اختاروا جانب الأمان في تقرير الأحداث والنوقائع وأخلوا مجال التعاليم للفلاسفة .

وقد يبلغ المفكر مرحلة الحكمة أو مرحلة التجديد على قسوة استمداده من الحرائق العقل والقياس المطلق ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة إلا إذا استطاع أسلوب الفلاسفة وأخضع نفسه لتقاسيمهم وخلف مشلهم في اختراعاتهم وتوصل إلى مرتبة الأحكام بمعنوياتهم .

وقد يكتمى الفكر بأن يتابع شؤون المعاش معتمدا على قوة المنطق وصلابته وبأن يراوئ حرفة العمل العقلى في المسائل المادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف إلا إذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقودا للتعرف على الحقائق والوقائع وسلم بمنطقهم في الاستدلال إلى تبهم ومغابهم لا من حيث هي زاد للحكم والمواظف وإنما من حيث هي منهج وخطة في التحقيق والآراء .

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفا إلا إذا استطاع أن يشرب روح الفلسفة وطرائقها في التعبير من ناحية وأن يبدل الرأي نفسه وأن يعرف للفكرة خطورتها وأن يعرف فيما بينه وبين نفسه بهام النظر العقلى وأهميته من ناحية أخرى . الفلسفة ميدان مفتوح أمام الجميع يمكن أن يدرج إليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يمر بكل أنواع الحرائق الذي يقتضيه التعبير السليم وعلى شرط أن يحمل في دوقه وحسه مسؤولية الرأي . العارق بين الفيلسوف وبين سواه هو أن الفيلسوف

يشبه دائما الى مسئولية حمل الفكرة والتعلق بالرأى . وهذان الناحيتان
فى رأى متوافرتان فى شخص العقاد وإن لم تتوافر له شهادات الجامعات
التي توافرت لسواه ولم يعرف مع ذلك للرأى قدرا ولا للقيم وزنا ،
ولا أود أن أقعد ههما أطرافا من الموازنات التي يعرفها المتأمل بمجرد
التلميح ولا حاجة به الى تذكير مفصل .

وقد تعرض العقاد هو نفسه لمثل موقفى هذا حين أراد أن ينظر
فيما إذا كان من الممكن إدخال اسم الفزالي بين الفلاسفة الخالص أم
لا . فقد درج اصحاب التواريخ الفلسفية لرجال الاسلام على ان يبدعوا
الفلسفة الاسلامية بالكثدى وان يقرؤا اسماء ابن سينا والغزالي وابن
رشد وابن باجه بين هؤلاء الرجال دون اسم امزالى نفسه . والمشكلة
تحتاج ولا شك الى اعادة نظر العقاد فى الامر حين ينطلق الى وضع
الفزالي فى درجة فلسفية أعلى من هؤلاء جميعا . فهو مطالب أولا
بتحديد موقف الفيلسوف وطبيعته ومهنته من أجل ادراج اسم الفزالي
بين الفلاسفة الخالص . كذلك يطالب العقاد بتقدير الفزالي تقديرا
يتناسب مع محاولة وضعه بين اصحاب النظر العقلى الخالص . لا بد
من القاء أضواء معينة على شخصية الفزالي وفكره حتى يصبح الامام
الفزالي فيلسوفا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى .

ونحن لا نود بطبيعة الحال ان نطيل فى استعراض المشاكل
المتعلقة بالفلسفة الاسلامية عموما . لهذا لا يهنا الا بقدر ما يؤدي
الامر الى ادخال العقاد فى زمرة الفلاسفة الذين يتابعهم والذين نعتف
بكيانهم الفلسفى . ومن الأمور المكررة المعادة ان فلاسفة الاسلام
الاقصيين ليسوا افضل ما يمثل العقل العربى وان من ملحاء الكلام
ورجال الفقه ومشرى العقيدة من يبلغ مستوى أعلى من المستوى الذى
بلغه الفلاسفة الأصلاء فى التقدير الفلسفى . وقد أخذ بهذا الرأى الشيخ
مصطفى عبد الرزاق والفيح كبر من معمرى ومؤرخى وفراج الفلسفة
الاسلامية من الغربيين . ولا شك أن العقاد قد واجه مثل هذه المعضلة
عندما تصدى للكتابة عن الفزالي كفيلسوف . فأراد أن يعبر عن مدى
ادراك الفزالي لجملة من اشكالات الفلسفة على المستوى الفلسفى
الحضى ، بل أراد أن يلفت نظر الجميع الى ان الفزالي قد بر معظم
المتطلبات بالفلسفة فى قدرته على القاء أضواء خاصة على معالم الفكر
ومعضلاته مما لم يعرفه الفلاسفة الخالص انفسهم .

والواقع اننا لو دققنا النظر لوجدنا الغزالي من اهم من اضاف الى الميتافيزيقا وطور ما وراء الطبيعة اضافات جادة مبتكرة بالنسبة الى عصره وبالنسبة الى التطورات التي شملت تاريخ الفكر البشري عامة . وسحاول العقاد البتة ذلك عن طريق ثلاث خطوات :

اولاها ان الغزالي قد اكملت له اداة الفلسفة ، بل انه لم تكمل له اداة قط كما كملت له اداة الفلسفة . وهذا تعبير دقيق وخطير معا فيما يتعلق بشخص الغزالي . ومعناه ان الغزالي العيسوف قد تعرض على الغزالي المتصوف وعلى الغزالي الامام الديني . ولو لا حجة الفلسفة في عصره بالمعنى الذي تواضحوا عليه آنذاك لبقى في هذا الميدان نفسه مستقلا عن اعتمادات الدين .

وثانية هذه الخطوات هي ان العقاد قد أقر ملكة الغزالي في التلطف وفي بحث المسائل من الوجهة الفلسفية . وقال ان دلائل هذه الملكة ظاهرة بيئة في منهج الغزالي الذي توخاه كلما عرض لمسألة من مسائل ما وراء الطبيعة . وتتلخص هذه الدلائل في حسن الفهم للمسائل المجردة او المفرقة على حد تعبير الفلاسفة العرب الأقدمين وفي القدرة على تحرير الدين من قيود المألوف .

وثالثة هذه الخطوات هي اثبات القرابة بين السليقة الصوفية والسليقة الفلسفية . وقد يظن ان طبيعة التصوف وطبيعة الفلسفة لا تتلاقيان . ولكن هذا غير صحيح في نوع معين من التصوف وهو الذي يقوم أساسا على التأمل الطويل والبحث العويص حتى يذهب بالفكر الى غاية الشواطه ويلاقى بعد ذلك بين حدود الفكر وحدود الاوهام . ويقول استاذنا العقاد : ان هذا التصوف مدد للفلسفة يتم لها اداتها ولا ينقصها وسيلة ناحية للتغلب على الداتية او « الامانة » فصلا عن المألوفات التي تلتصق بالذات وعصر الانسان فيما هو فيه .

والواقع كما نعلم جميعا ان فلاسفة الاسلام قد شغلوا انفسهم طول الوقت بمشكلة التوفيق بين العقل وبين العقيدة او بين الفلسفة وبين الدين . لقد خص فلاسفة الاسلام هذا الجانب بقسط كبير من فكرهم وادلى فيه كل منهم بدلوه . وليست هذه النظرات التوفيقية بالشئ المنع حقاً من وجهة نظر فلاسفات اليوم . فهذه كلها مواقف تصفية بسقى المرء فيها بروح التزيف واساءة الفهم أصلاً للمشكلة . ولما بشغل مفكر حديث الرأي والنظرة نفسه سراحة أمثال هذه التوفيقات على أساس الاختلاف الفائي والمنهجى في كل من الدين

والطبعة . فالدين لا يهدف الى ما يهدف اليه الفلسفة ولا يشق نفس الطريق الصمى في الإثبات والتدليل . والدين يعضد الى توكيد العقيدة في الاسنان بينما تتوافق الفلسفة في موافقها مع العلوم المعرفية . وقد تنلأس جواب في الدين مع جواب في الفلسفة ولكن هذا التلاسى لا معنى أكثر من تلامس محيطى دائريين منعزلتين موضوعا ومختلفتين شكلا .

والدين عادة لا يحتاج الى الفلسفة لانه يسقط من اعتباراته انبىاء كثيرة من بينها الاهتمام بالمؤديك العقلية والعملية لاحاسيه الوجدانية . ولكن الفلسفة احتاجت زمنا طويلا الى الدين حينما كان الدين اقدر على الاستجابة لا لا تجرؤ الفلسفات على تناوله من أمور الفكر والعلم . كذلك استطاع الدين أن يمثل في بعض الأحيان مواقف التحرر المعنى بالنسبة الى الأوصاع التقليدية والأفكار الجامدة . او بصورة أخرى استطاع الدين أن يلغى المجالات التي تفتحت عليها العلوم بعد صعود طوائف .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة أرادوا تأييد الدين بأفكارهم الفلسفية وتأكيد الحقائق القرآنية بنظرياتهم العقلية فإن كتاباتهم التي تعدوا ايرادها في هذه المجالات لا يطبقوها العقل الحديث . وجانب الفلسفة الضعيفة ههنا في هذا الميدان هو الذي لا يقف موقف المؤيد لنظرية اسلامية معينة بل يترك مؤيديك هذه النظرية في مجالات العلم الفلسفى الخالص ويصل الى تنقيتها والتدليل عليها والى ان احقبتها على أية نظرية سواها .

مثلا يقول القرآن يحدث العالم وتسير معالم الفكر الاسلامى كلها من ثم في هذا الاتجاه . أى أن كل فكر اسلامى يقوم أساسا بقصد تأييد هذا الموقف . ولكن لم يحظر على بلل أحد فلاسفة المسلمين أن ينقل هذه النظرة الى مجال الفلسفة السحنة ليأخذ نفسه ببدا العمل على تثبيت هذه النظرة في حد ذاتها ، بعض النظر عن تعلقها بالدين او عدم تعلقها به . وفي هذه الحالة لا تأمى الآراء الفلسفية مؤيدة للدين أو معكدة له ولكنه هو نفسه يكون مثابة الحائر لها على الظهور . يكون الدين ههنا مثابة الدوافع الوحيدة الى اتخاذ مواقف معينة حيال بعض المسائل .

ومن المؤكد أن هذا لم يكن تام الوضوح لدى كل من الفزالي والعماد الا اذا ابتعدا ابتعادا ملحوسا من نقاش العقيدة . ولكن من المؤكد أيضا

ان النظرات الرئيسية عليها تقوم على أساس تدعيم نظري مستقل
 لأهم المبادئ العقيدية في الإسلام . والعقاد في الواقع لم يتم كأي
 فيلسوف إسلامي بمهمة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكنه لم يدع
 وجهها من أوجه النظر الديني الخالص إلا وأصبح عليه كيانا فلسفيا قائما
 بذاته ، لم يترك العقاد وجهها نظريا من الأوجه النظرية التي تؤيد الدين
 الإسلامي إلا وتشيع له وإثره بالمقولة والانضلية على كل النظريات .
 ولعل هذا هو ما يشككنا أحيانا في مواقف العقاد كفيلسوف . ولكن
 النظرة الفلسفية الدقيقة هي التي تميز فكر العقاد الفسفي في ذاته
 وتقدمه كما هو وتصرف فيه بتضي النظر من اللابسات . ان الذي
 يستطيع أن يقدر فلسفة العقاد حق قدرها هو الذي يملك الفلسفة
 الصعبة التي لا تعتمد قياساتها ولا تضع موازينها لاعتبارات معينة .

ولابد إذن من أن نخرج الاعتبارات الدينية المتصلة بفلسفة العقاد
 من محيط نظرنا حينما نعد إلى تحليل هذه الفلسفة حتى لا نجعلها
 موضوع شك أو موضع انكار . والمهم هو ان نفكر مقدار النجاح الذي
 أصابته هذه الفلسفة في تحقيق منظوراتها وفادية افراضها . وليس
 المهم هو أن نلن إلى ما وراءها من تأييدات عقلية لبلورات دينية أصيلة .
 فالعقاد رجل يعمل في حقل الفكر العربي متأثرا بمقيدة الإسلام كأي
 فيلسوف غربي مسبحي يستمد كيانه من الملامح الدينية . وإزيد العقاد
 بطبيعة الحال ان يعلم ما في الروح الغربي من علماء جئري لكل معتقداتنا
 وما يكنه العلامسة والمستشرقون والأدباء لحالم فكرنا العربي من أزدراء
 واستهتار .

وقد تكون حماسة العقاد القومية سببا في إحساننا بما نبغه
 هذه الحماسة على فكره من التعصب وعلى فكر قرائه من التخوف .
 ولكن أشد أنواع الفكر الفلسفي اغفالا هو الذي يفشل في استخلاص
 النظر العقل البحت من شوائب الملابسات التي تتعلق به عادة وتبعت
 في جوانبه حرارة الوضع وطابع الظروف .

وكلت الآن أسنرسل في عرض الموضوع بغير أن أسك مباشرة
 بمسائل الفلسفة العقادية ذاتها . ولكن هذه المقدمة لا غنى عنها كمدخل
 إلى الفلسفة العقادية لا مجرد النظر إلى مقدار ما أدته هذه الفلسفة
 في خدمة الدين بالتعطيل والتأيد بل لكي نلن منذ الآن إلى التحولات
 التي تمت على يد العقاد في النظر الديني ذاته . ان الإسلام الذي ورثه
 العقاد من أبويه وعن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده يختلف عن

الاسلام الذي نصله اليوم على الصالحات التي دمجها فلم العقاد .
لقد سلم العقاد زاد الاسلام وسلم معه نقطة محمد عبده وروح جمال
الدين الأفغاني . قلم نلبث أن مرقنا التفكير كعريضة من عرائض الدين
ولم نلبث أن ظهرت أمام عيوننا معالم الديمقراطية الاسلامية وحقوق
المرأة وكيان الانسان ودقائق الفلسفة القرآنية على نحو لم يسبق له
مثيل في اللغة العربية . لاشك في أن تصور مفهوم الاسلام قد تغير عما
كان عليه منذ ثلاثين سنة ولا شك أن ما لدينا به اليوم مقابر لما كنا نعتقه
قبل اليوم . سيتحدث الناس قريبا عن الاسلام قبل العقاد والاسلام
بعد العقاد . وسيعرف الناس عما قريب أن الحق الناس بالامامة بعد
محمد عبده هو الاستاد الامام عباس محمود العقاد .

لقد سلمنا اليوم من العقاد اسلما آخر . . اسلما يعتد على
التشخيص والتجسيم . . اسلما يقيم التحالف للأنبياء داخل مسجد
الفكر . . اسلما يعرف أقصى آمل الحرية وسط الضرورات المادية
والحضارية . . اسلما يقوم الناس بمقياس العمل الحر . . اسلما
فيه التكليف والحرية والأمانة عهد امام لله وامام للضمير . . لقد سلمنا
من العقاد الاسلام وقد بينت شخصياته وشخصه وافتحت معالم
ابطاله وملاح رحاله واستوت لنا ادوات النصح لنعاصره وبذوره
وموحياته . وأكثر من هذا أن الكلام من الاسلام صار اليوم مقبدا بما
أضاهه العقاد . فلما أن تكب أحسن مما كتبه العقاد عن الاسلام أه
فلنصمت صمتا حميما . والنصمت أحمد .

والعقاد حين أراد أن يفكر في الاسلام لم يفكر فيه إلا بوعي الرجل
المادي الذي يلتصق في الإيمان مجسماته المادية وأشخاصه الحقيقية
المائلة . أن محمدا عليه السلام ثم أبا بكر وعمر وفا الوريث ومعاوية
وعلي وأبا الشهداء وخالد . . كل أولئك قد أصبحوا أشخاصا حائلين
في تاريخنا واقواما حقيقيين ننتمى اليهم وننتمى اليهم ابتداء من
بعضنا . ومن أراد أن يتصور الاسلام اليوم بدون الإضافات العقادية
سيقرى على معرفة القدر الحقيقي لكتابات العقاد عن الاسلام . فانها
تمائيل فعلية حملت المسلمين لممسون بأيديهم ويرون بعيونهم كل
الشخصيات وكل المادى التي اشتمل عليها الاسلام .

وقد شاء العقاد أن تأتي بنظرية أساسية في الوجود تصد امام
جميع الأنظار السابقة ويعتمد عليها في تدبر اتجاهه الاصيل بين
الفلسفات المادية . لأنه أحس منذ زمن بعيد أن موضوع الفلسفة هو

الوجود ومسائله الأبدية . وهذه كما يقول العقاد شيء ومعارف الناس عن الموجودات المتحدة شيء آخر - مسائل الوجود الأبدية بقية بعد مسائل العلم القديم ومسائل العلم الحديث على السواء - ولا يزال فلاسفة اليوم حيث كان فلاسفة الأسس في هذا الموضوع الحالة المتجدد وهو موضوع الوجود الذي لا يضره تغير الآراء في الموجدات .

وقد تبين للعقاد بهذا السدد أن العقيدة الدينية هي أقرب الفلسفات إلى الحقول وليس قصارى الأمر فيها أنه أمر تصديق وإيمان . بل أحس العقاد عندما انتهى من كتابه عن ابن سينا أنه لابد من رقعة في كل تفسير للوجود وأن وقفة المؤمن أصح من وقفات الفلاسفة في النهاية . لماذا ؟ يقول العقاد (١) مجيباً على هذا السؤال : لسبب بسيط وهو أن الفرق بين الفلسفة الإلهية والفلسفة المادية في هذا أن الفلسفة الإلهية لم تطلق اليأس ولم تخنم الأشكال بإقرار الأشكال وترك الباب مفتوحاً لمن ينشئ الوصول من طريق التأمل أو طريق الرياضة الروحية أو طريق الاستشراف للكشف والإلهام .

والمشكلة التي عاناها بفكره المنطقي المتجدد هي كيف يظهر الوجود أولاً وكيف يتم تماسس المقولات والماديات كلها . إن الدين يفترض حدوث العالم ويفترض خلق الله لهذا العالم من قصد وتلايم . فالوجود من هذه الناحية تصف بالجمعية . أعني أنه إذا كان الله قد خلق العالم فهو لم يخلقه للتسلية ولم يخلقه بالصدفة وإنما خلقه قصداً لحكمة أولية . هذا الوجود الذي يعيش فيه وجود حتمي يتصف بالجزم والضرورة . ليس هذا الوجود عرضاً من الأعراض السطحية وليس حدثاً من الأحداث العرضية . إنما هو وجود ضروري جزئي لم يأت عبثاً ولم يصدر من الصدفة ولم ينتج عن ظروف جزئية . . الوجود المطلق ليس مجرد عرض من الموارض الطارئة لأسباب مؤقتة . والدين يقرر هذا كله ولا يقلل أي حل آخر ، ولكنه يضع في نفس الوقت نظرية أخرى تتعارض في جوهرها مع أصل هذه النظرية الجمعية أن الوجود منبر وضروري وحتمي ومتصل في إطار النظام الموضوع ولكن تفشاه مع ذلك ظروف استثنائية تصد الحتمية وتوجد مجالاً كبيراً لنفاذ الاختلال إلى جوهر النظام الحتمي القائم . فكل جديد يتولد بالحرارة . هذا هو النظام الأبدى السرمدى ، ولكن هذا لا يمنع أن يأتي ولي من أولياء الله فيخروم هذا النظام القائم وتقرب الحديده من النار فينكمش بين أصابعه .

(١) جيس العقاد ، ابن سينا من ٧٤ - دار المعارف - القاهرة .

أو بعبارة أخرى الدين يعرض حتمية الوجود واحتماله في وقت
 معا . فثبتت الدين أن الله لم يطلق الوجود عبثاً أولاً ومن ثم فهو وجود
 حتمي يعنى في نظام وتدبير دائمين . وثبتت الدين أيضاً احتمالية
 الحدث حتى يترك للأنبية قرص الاخلال بالنظام القائم داخل الوجود
 والمفروض عليه . فلا بد أن يكون الوجود عرضياً احتمالياً لتدخل الإرادة
 الإلهية من حين إلى حين فيما لا يتفق مع قوانين الوجود الثابتة . فإذا
 قال القرآن : « سبحانه الذي أسرى بعبده ليلاً » . كان التفسير
 العقائدي قابلاً للاستجابة لثقل هذه الأحداث وتبرير الوقائع التي تتعارض
 مع قوانين الكثافة والزمان والمكان والجدلية . فالدين يثبت الاعتقاد
 في حتمية الوجود واحتماليته معاً .

وقد لفظ العقاد لذلك وأراد أن يصف الوجود وصفاً أولياً
 بسيطاً يفرض به مآلك الوجود الحتمي . أراد العقاد أن يؤكد قصيدة
 الوجود وأن يتغنى عنه العبث واللامعقولة . فهل الإرادة الإلهية هي
 التي قضت بأحداثه وهل هي حادثة أو قديمة ؟ ورد على ذلك أن الله
 قديم لا يتغير فليس يجوز في حقه حدوث الإرادة . لأن حدوثها انما
 يكون لما هو أفضل أولاً هو مفصول وكلاهما ممنوع بالنسبة إلى الله .

ولكن إذا لم نفترض وجود الوجود وجوداً إرادياً فكيف تكون المادة
 قرء عليه منذ الأزل لم يطرد التقدم فيها من هذه الحركة العمياء إلى
 حركة النسيان ثم حركة الحيوان ثم حركة العقل عند بلوغ مرتبة
 الإنسان ؟ أيسى هذا تقدماً مطرداً يتغير هداية في عقل سابق ؟ أم نكر
 أنه تقدم مطرد للهروب من القول بسبق العقل والحياة ؟ إن مآخذ الشيء
 لا يطميه كما يقولون . هكذا يقول العقاد . قلنا كل هذا الهروب من
 تقرير وجود العقل قبل المادة إذا كان تقرير وجود المادة قبل العقل
 يصل بنا إلى هذه الاحالات ويلجئنا في أول خطوة إلى التسليم
 بالأضداد ؟

وهنا يتعامل العقاد مع نفسه تعاملًا فلسفياً . وهو كما رأينا ينظر
 في الأمر من جميع وجوهه ويريد أن يحسم فيه . فهل يأتي الحل الذي
 يضمه فلسفياً في جملته وتفصيله أم يأتي مجرد تشبع ديني بسيط ؟
 هل يقدم العقاد على النظر في أخطر مسألة من مسائل ما وراء الطبيعة
 بالأسلوب اللاتري أم بالأسلوب الموضوعي ؟ هل يضع العقاد جوهر تكوره
 في قالب مثالي أم في قالب وحمي ؟

لا بد أن يجتهد العقاد مذاهب المادة وأن يكون موضوعياً أكثر من

الموضوحين . ولابد أن يخطئ العقاد تصورات الواقعية وإن يكون
 وضعا أكثر من الوضحيين . تلزمه لذلك من ثم حقيقة أولية وأولى في
 أن ما وإن تكون هذه الحقيقة غنية عن الإثبات - ينبغي أن تتوافر لديه
 حقيقة أولى تشبه البديهية وتحصل منطقها في نفسها وتكون بمثابة
 الكلمة التي تحمل بسطتها وجوهرتها وإطلاقها في وقت واحد . لابد
 له من مبررة بمثابة البديهية التي لا تحتاج إلى دليل ولا تحوى مع ذلك
 في ذاتها على أية عملية منطقية تركيبية أو ذهنية .

ويرد على حاطر العقاد تعبير الأنا أفكر أو الكوجيتو الديكارتي .
 يقول ديكارت أنا أفكر فانا إذن موجود وشئت بهذه الجملة وجود الذات
 العاقلة التي لا يحتمل الشك . والعقاد يشير إلى هذا الأنا أفكر
 الديكارتي أو ما نسميه في الفلسفة بالكوجيتو في عرض كلامه عن النفس
 والأنا لدى أين سينا فيقول (١) : « وليست النفس متحركة ولا حالة
 في التحيز . لأنها لا تنقسم بانقسام الجسم ولا تتوقف عليه . فالمشار
 إليه بقول « أنا » باق في أحوال الجسد كلها سواء في نوعها أو ذنوبها .
 وقد يكون الإنسان مدركا للمشار إليه بقول « أنا » حالما يكون غائبا عن
 جميع أعضائه . والانية « لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شعور
 بالأعضاء الجسدية ، فإن سينا في أثبات وجود النفس على هذه الصورة
 سبقت للعالم الفرنسي ديكارت الذي يبطل الشك في الوجود بقوله :
 « أنا أفكر أنا موجود » ويصير هذه الحقيقة أولى الحقائق النفسية عن
 الإثبات . وهو سبق له بالقول بأن الإيجاد يفرض دالما من تفرده له .
 فلا تدوم للموجود صفة الوجود بمجرد إيجاده . بل يكسبها على التحدد
 وعلى الدوام » .

ويجملنا هذا الكلام من جوانب عديدة أولها أنه بمثابة مدخل يدور
 حوله الفكر العقادي في تلك الفترة المتصلة بعد الحرب العالمية الثانية .
 وثانيها أن العقاد هنا يرى ما في هذه الحقيقة من أثبات للنفس وهو يفنى
 عن ذلك حين يشتغل بالنظر في الوجود ذاته . وثالثها أن العقاد يشر
 حقيقة « الكوجيتو » على نحو معين حين يقول عنها : « أنا أفكر أنا
 موجود » فيلاحظ بذلك ضرورة اقتناع أي عملية منطقية سوى التماثل
 المنطوق في غير قياس أو برهان بين أنا أفكر وبين أنا موجود . فالثالث
 أن هذه المبررة تقابل على نحو ما سوف هو « أنا أفكر فانا إذن موجود »
 ولكن هذا التركيب يصيح البساطة في التعبير الأولى ويحطها بسجدة

(١) عيسى العقاد - أين سينا ص ٩٨ .

بالاستدلال . لذلك يحصر العقاد على كنهاتها على هذا النحو : هـ أأ
أفكر أأ موجود هـ

ويود العقاد أن يضع مثل هذه الحقيقة . يود العقاد أن يضع
حقيقته أولى لا تحتاج إلى أي إبيات أو تدليل وعموم بنفسها كحقيقته في
غير حاجة إلى برهان . ولكن حقيقة العقاد يجب أن تكون موضوعية
لا ذاتية وإن تكون واقعية لا مثالية وإن تكون أثباتا لعالم الوجود
لا لعالم النفس . يجب أن نبعد كل الشك عن الوجود ذاته لا من النفس .
لأن الوجود إذا كان موجودا فإن وجوده ذاته يحصل معنى أرادته ويقطع
باليقين والحتمية مما . والوجود موجود . هذا لا شك فيه . لكن مجرد
كون الوجود موجودا يدل على ضياع المدم . الوجود الموجود يعادل
انعدام المدم . ومن ثم أو من باب أولى يكون الوجود فعليا مريدا
قاصدا لأن الوجود يقتضي زوال المدم والمدم لا يروى إلا بإرادة مريد .
فالوجود موجود بمعنى أن إرادة انعدام المدم .

وهنا يصرخ العقاد : اكتشفتها . . . اكتشفتها . . . الوجود موجود
فالمدم معدوم . ونسأله على نحو ما سأله صاحبه ومحاورة في كتاب
في يميني أبا سم الفلسفة تتكلم أم باسم الدين ؟ فيقول : بل باسم
الفلسفة أتكم الآن . الوجود موجود فالمدم معدوم . . . أراد الوجود
أن يكون فانتفى المدم . . . أو ظهر الوجود فكان ظهوره بمثابة إرادة
لانعدام المدم . مجرد الوجود يعني إرادة انعدام المدم . وسجود الاستجابة
هي دليل الإرادة .

كان الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي يقول دائما : هـ أن
الحب هو أن تحب لا أن تحب . وكنت لا أستغرب ذلك القول ولكن غيبي من
الاستدقاء اعترضوا عليه . واجبت عنه بأن الإنسان لا يعرف إمكانات
القلوب وهي تتفتح ببعض إرادتها للاستجابة لكل البواعث والنزوات
إلا إذا رأى ذلك رؤية العين وهو يواجه قلبا محبا عاشقا مستجيبا .
لن ينوق الحب محب لا يكون هو نفسه موضوعا لحب . . . أن المحب
عادة يكون هو نفسه شديد الوله والكلف بمن يحب وتغفله هواجبه
ووساوسه من استطلاع باطن نفسه واستخلاص مثمره الدائمة .
أن الحب لا أن تحب فتشغلك مواطنك من نفسك وخطرك لأن الحب
أسمى كما يقولون ولكن الحب هو أن تحب أي أن تكون موضوعا لحب
فترى الإشارة منك وهي تلبي عن طيب خاطر وفي حمرة حقيقة من
السعادة والشرق والغدا .

وكذلك أمر الوجود في وجوده لأن العلم يلي في الحال وينعدم صافرا . فيكون مجرد الوجود إرادة لانتفاء المدم واستحالته في ذاته . الحب هو استجابة إرادة مقابلة والوجود هو استجابة الانتفاء المدمي . الوجود لا يكون إلا مريدا والا استحالة انتفاء المدم . الوجود موجود فالعدم معدوم .

ولكن ليس هذا التعبير تسجيلا لحقيقة جزئية ؟ ليس مجرد الوجود حادثا فرميا أو حادثا جزئيا يخضع لتفسير السبب والمسبب والملة والمعلول ؟ ليست الفناء داخل عبارة « الوجود موجود فالمدم معدوم » هي فناء السببية ؟ لا . لا شيء من هذا . . الفناء هنا شرطية يتحقق بها شرط الحدث الأساسي . . والعقاد هو الذي يقول : أنا نعطي الوجود الزم لوازمه إذا قلنا أنه غير المدموم « فغير المدموم هي الشرط الذي لا يكون الوجود إلا به . وهكذا تأخذ حقيقة صفة الارام المطلق وتكون بذلك حقيقة مطلقة لا تقف عند حد التقرير الجزئي أو الوصف العرضي . حقيقة العقاد الآن حقيقة أولى لها صفة المدموم والاطلاق لأن الوجود ينفي المدم على إطلاقه ولا ينفي المطلق إلا مطلق .

وهذه الشرطية المطلقة لا تتعارض مع بداهة الحقيقة الأولى البسيطة لأن الشرطية المطلقة في التعبير لا تؤدي معنى التفسير العلمي ولا تعتمد على التركيب العقلي بل تكفي بتخصيص الوجود . ويشير العقاد (١) إلى ذلك ردا على الاستاذ بقولا الحداد بشأن هذه القضية الأولية فيقول : فالاستاذ يستغرب مثلا قولنا « أن الموجود غير المدموم » ويتساءل أي معنى تقيده عبارة غير المدموم زيادة على الوجود ؟ ليست عبارة غير المدموم مرادفة لكلمة الوجود لا مفسرة لها لا بل ليست كلمة موجود أوضح من عبارة غير المدموم . . فلو أن الأستاذ الحداد كلف نفسه أن يراجع تعريف واحد من التعريفات المصطلح عليها لاستغنى من هذه الأسئلة وأعادها إلى نفسه ليحلم أنها لا تبطل شيئا مما أراد إبطاله .

« فتعريف الجزيرة هو أنها قطعة من الأرض يحيط بها الماء من جميع الجهات . فمثلا نعلم من قطعة الأرض التي يحيط بها الماء ألا أنها الجزيرة ؟

« وتعريف الخط المستقيم مثلا هو أنه أقرب موصل بين نقطتين .

(١) على العقاد - حود في صالة القل - مجلة الرسالة - ٢ فبراير سنة ١٩٢٨ .

فمالا نفهم من أقرب موصل بين نقطتين إلا أنه الخط المستقيم ؟ هل تطالبني بإفهامك ما هي النقطة قبل أن تسلم بالموصل بين النقطتين ؟ هل تطالبني بتعريف الجهات حول الدائرة أو حول المثلث أو حول المربع أو حول المستطيل إذا كانت الجزيرة على شكل من هذه الأشكال ؟

• كل ما يطلب من التعريف أنه يقضى الالتباس ويصير الصفة . وعلى طريقتنا نحن نقول إن المكان موجود لأنه غير المعلوم . ونقيم الدليل على أنه غير معلوم بأنه يقاس ويحتوى الوجود . والعدم لا يقاس ولا يحتوى الوجودات . فلا يسبك أن تقول أن مترا مكعبا من العدم أكبر من قدم مكعبة من العدم . ولا يسبك أن تقول أن العدم المطلق يحتوى جميع الوجودات ؟

ولا حاجة بنا إلى شرح هذا الكلام . فهو واضح الدلالة فيما يتعلق بالحقيقة الأولى ومدى تخصيصها وشرطتها وإطلاقها . ولكن هذا لا يمنع تأكيد الاحتمال الجزئي في أحداث الوجود المفردة . أن الحتمية الشاملة لا تمنع احتمالية الحدث وإن قصدية الوجود لا تحول دون عرضية الأحوال الجزئية . وهي ههنا من هذه الناحية تكون تأكيدا آخر لقدرة العقول على ملامسة الجزئيات المادية أو تكون دليلا على تدخل المنيعة الإلهية في واقع الوجود الفعلي الخاضع للقوانين الطبيعية . وقد صار عنصر المادة الاصيل أدل على غلبة القول بالمنيعة على القول بالحتمية المادية في العصر الحديث . ويخلص العقائد من إثباتاته في معارضة الحتمية المادية بقوله : « إذا كان هناك فرض أوجه من فرض في مجال المباحث العلمية الحديثة فذلك هو الفرض الذي يعزز الإيمان بالمنيعة الإلهية لأن هذا المجال قد رجع بأصل المادة كلها إلى الاختيار ورجع بالقوانين المادية كلها إلى سلطان غير سلطان القوانين المادية (١) »

والذا كان العقائد قد خص نظره في الوجود بكتابه عن الله ونشأة العقيدة الإلهية فقد خص كذلك مسألة السببية العلمية بكتابه عن عقائد المفكرين في القرن العشرين . وتوصل العقائد بذلك إلى تكوين نظرية في الوجود الإرادي تضم قصدية الوجود وأرادته ولكنها لا تنفي احتمالية الأحداث الجزئية . كذلك تنفرغ به نظريته في الوجود إلى نظرية قرعية في التاريخ والاجتماع مؤداهما أن لتطور المجتمعات البشرية أهدافا وأن للتاريخ الإنساني اتجاهها ولكن لا يمنع حرية الفرد ولا يحول دونها .

(١) مجلس العقائد : بحث الروحانية والمادية - مجلة الرسالة - ١٨ أغسطس سنة ١٩٤٧ .

والحقبة البيئية التي يؤمن بها العقاد هي أن التاريخ الإنساني هو تاريخ الفرد في اضطلامه بالحقوق والواجبات . فكلما توغلنا في القدم رجعنا على التوالي إلى أزمنة تقل فيها حقوقه كما تقل فيها واجباته . وكلما تقدمنا مع الزمن كانت آية التقدم أن الفرد يزداد في تهماته أي يزداد في حقوقه وواجباته ويعرف له شأنا في المجتمع مستقلا به ما وسعه أن يستقل أو هو على الجبهة أو فر استقلالا مما أتيح له في مجتمعات الزمن القديم .

وقد غطينا نحن أبناء الشرق من المجتمع الأما من السنين كما يقول العقاد . فحق لنا أن نعطي الفرد أمدا من الحرية يرفع فيها حيلة أو جيلين ولو على سبيل التجربة التي حين . فالحرية عنده هي الجمال ، والجمال هو الخلاص من أسر القيود والضرورات . وإذا كان الوجود هو معر العدم فالحرية أيضا هي اجتياز القدرات ولا وجود بالتالي إلا بالجمال .

٦ - محنة الفلسفات الجوانية :

هناك تحالف ظاهر بين الفلسفات الجوانية . في الجوهر الفكري اليوم تعاون واضح بين أتباع المذاهب الجوانية في الفلسفة . ولكي تكشف عن حقيقة هذا التعاون يجب أن نبدأ بتعريف الكلمات تعريفا يسمح لنا بالذرة الموضوع .

ماهي أولا الفلسفة الجوانية ؟ الفلسفة الجوانية هي الفلسفة التي تعتمد على الباطن دون الظاهر والتي تحف عند الجوهر دون العرض . يمكننا أن نعرف الفلسفة الجوانية تعريفا مبدئيا بأنها الفلسفة التي تنكر المحسوس وتقبل على ما وراء الأشياء وتتأمل الحياة الدفينة الخفية دون الظواهر البرانية فلزية .

وقد تأيدت هذه الفلسفة على أفلام النين من أسئلة الفلسفة وهذا الدكتور عثمان أمين والدكتور فؤاد زكريا . فقد أخرج الدكتور عثمان أمين كتابا عن الجوانية منذ سنة تقريبا ونشرت مجلة الثقافة في عددها رقم (٨٠) مقالا عن الفلسفة في عالم اليوم تأييدا لحركات الفكر الجوانية بقلم الدكتور فؤاد زكريا .

ويقول الدكتور عثمان أمين عن الجوانية (ص ١٠) أنها عقلية تلقت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأمرائه وتدرسه

في حياته الداخلية لتتعد الى ما هو فيه أصيل . وهذا الموقف يكاد يكون سدى مبائرا لفهم الفلسفة عموما كما وضعه في نفس الكتب (ص ٢٤) حين يقول : « والفلسفة لا تستطيع وهي بصدد العلوم الانسانية ان تقنع بنتاج الدراسات العلمية النجدة وتلتبس دائما لتفسير تصرف الكائن الانساني في الفكر او في السلوك » ماوراء « الظواهر أى ما هو فيها جوهرى أصيل » .

ويقول الدكتور فؤاد وكرت في مقاله عن الفلسفة في عالم اليوم (١) ولعل من أبسط وأدق التعريفات التي يمكن بها تقريب معنى الفلسفة الى الأذهان القول أنها « تصغل الفكر في بواطن الأمور بدلا من طواهرها » ويقول أيضا في نفس الموضع « مهمة الفلسفة هي التنفيذ الى ما وراء الاشكال الظاهرية للتجرب الانسانية في مختلف المجالات » . ويضيف الى ذلك رأيه التامع المستند من عنوان مقاله عن الفلسفة في عالم اليوم « ومنذ اللحظة التي امتلئت فيها هذه المحاولة صورة واهية واضحة كل الوضوح في العصر اليوناني القديم ظهرت الفلسفة في صورة ناضجة وظلت تحت هذا الطابع الى اليوم » .

وقبل ان أشرع في الكلام عن صحة هذه الفلسفات العوانية اود ان أسوق بعض الملاحظات الأولية على مقالة الدكتور فؤاد ذكرينا . فهو أولا يضع لثاقه عنوانا يقيد الفلسفة بعالم اليوم . ومع ذلك لا يرد في المقالة من أسماء المعاصرين (فضلا عن أبناء اليوم) سوى إينشتاين وسارتر وكونينس ورسلي وفروم وبولنج مرضا دون أن يقوم بتحليل أية فكرة مما يجري اليوم في عالم الفلسفة . ويرد أيضا من أسماء المذاهب الاشتراكية والوجودية والانسانية والفيثومينولوجي ولكن في سياق الإشارة المجلى . وفيما عدا ذلك ينسج الكلام في إطلاقه على تطور علوم النفس وحول مشكلة الكونقو وعلى نظريات دارون وفرويد واقلبيس وأرسطو ونيثشه ودستويكي ومشكلة السلطة في العصور الوسطى .

ثانياً يضع الدكتور فؤاد ذكرينا غاملا حائما بين ما يسميه « قيما انسانية جديدة تدعو اليها المذاهب الاشتراكية في شتى مظاهرها وقيما فردية جديدة تدعو اليها الفلسفات الوجودية بتدابيرها المختلفة » ، واقتل ملاحظة يسلها المرء وفقا لمنهج التفغل الى ماوراء الظواهر الذي أشرعه الدكتور فؤاد ذكرينا تؤدي الى انكشاف خطأ هذا الفصل الخامس .

فالوجودية ترمى الى مثل ما نرمى اليه الاشتراكية مع درجة اختلاف معينة في تقدير الفرد وتقدير الجملة .

ثالثا : أسأل الدكتور لماذا لم يستعرض مفهوم الفلسفة كما تصورهما على أفلام فلاسفة اليوم قمتا ؟

رابعا : خطأ حسيم أن يقول الدكتور مؤلف زكريا عابوته ، وهكذا رأينا الفلسفة تنقل في بعض ميادين علم النفس (كما هي الحال في المذهب الفينومينولوجي) الى حد يصعب معه وضع الحد الفاصل بينهما . فليس المبروف تاريخيا وعلميا ان فلسفة الظاهريات (او المذهب الفينومينولوجي) قد أدخلت على علمها مهمة تخلص الفلسفة من تأثر علوم النفس وان هذا الاتجاه هو أخطر جوانبها (١) ولم يكن من المستغرب ان يستقى الدكتور مؤلف زكريا معلوماته بهذا الصدد من دائرة المعارف البريطانية ودوائر المعارف الأخرى التي اقتصرنا على التخيص مرحلة أولية من مراحل الظاهرية . وقد أشرت عدة مرات في مقالات سابقة الى ضرورة التفرقة بين التحليل النفسي والتحليل الظاهري والتحليل الوجودي . ولكن هذا لا يمنع أن يكون علم النفس قد استفاد استفادات كبيرة من بعض التفريعات الظاهرية .

بعد هذا نعود الى الحديث عن محنة الفلسفة الجوانية . ففي تزايد ان تنفض يدنا من موضوع الفلسفة حين نشعر أشوة مبررة الى مسألة التطفل الفكري والبحث عما ورثه العواهر . أنها تريد أن تتخلص من مشكلة ملحة حين تنصرف للموضوع على هذا النحو . وهذا الكلام لا يرد به الا التعميم الذي تنقسه تعميمات من نفس القبيل بمنتهى السهولة والبس . وفخلا على ذلك قلنا تحاول أن تعيد الى عرش الفلسفة مفهومات التنائية من الانقسام الوجودي الى ظاهر وبطن . وهي محاولة هزيلة تطل برأسها متحالة كل مسلسل الفكر الحديث في أعمال التمازج بين المظهر والحقيقة . وفي المسار على وصل هذين العالمين بعد كاتا (٢) . ولو أننا التمسنا أقوال هيدجر وهو من فلاسفة اليوم في تعريف الفلسفة لاستطعنا ان نجده يقول ان الميتافيزيقا لا تبحث الا في الوجود كما يشتمل بالفعل وأنها لا تبحث في الوجود ذاته حتى يضمن الفكر ذاته الميتافيزيقا بالطريقة الأكيدة . وهذا الكلام وارد بالصفحات الثامنة والثامنة من بحث هيدجر عن : ما هي الميتافيزيقا ؟ هي الطبعة (اللاية) .

(١) انظر الأخطاء في كتابه عن استنارة مسد خطاه بين الوانوية الانثرونية وبين الوانوية في العصر الحديث من ١٨٩ - ١٨٣ .

(٢) جان قار : بحث في الميتافيزيقا من ٦٦١ -

وله ترجمة فرنسية واخرى عربية راجعها الدكتور عبد الرحمن بدوي
وليست بين يدي الآن .

ولا أريد أن أفرض بطبيعة الحال رأيا معيناً على المشتغلين بالفلسفة
ولكنني كنت أتصور أن مثل هذه الكلمات قليلة بأن تشعرهم بمشاكل
الفكر اليوم . فحين يتكلم هيدجر عن بناء الميتافيزيقا بالطريقة الأكيدة
وحين يمر في خاطري عنوان بحث هوسرل عن الفلسفة كعلم سرمد
سأشعر حتماً بأن المسألة ليست مسألة اجتهاد في إعطاء تفسيرات مهمة
الفلسفة . المسألة أخطر من هذا بكثير لارتباطها بمحاولة الارتفاع بمهمة
البحث الميتافيزيقي إلى مرتبة العلم الحقيقية . وحتى لو لم أشغل ذهني
اطلاقاً بمشاكل الفكر الفلسفي المعاصر فلا أزال من أن أشعر بضرورة
التدوي أمام أمثال هذه المسائل وأن أحس بأن تعريف الفلسفة ليس
مسألة اجتهادية . فهذه المشكلة نفسها قد ارتبطت بها تيار الفكر
الفلسفي المعاصر كله وأصبح الاشتراك فيها والادلاء برأى حولها عملية
من العمليات الأساسية في تاريخ نظرية المعرفة بأكملها .

فالمشكلة لها تاريخ إذن ولا يصح أن نلقى الكلام هنا على هواه
لأن المشكلة تطورت تطوراً واضحاً في موقف العلوم ومناهج البحث
والمنطق ونظريات المعرفة أزاء مشكلات الفلسفة . ولا تستطيع الميتافيزيقا
أن تتجاهل كل هذه الأحداث وإن تستمر في الاستمرار مع خواطر
شخصية وفردية . لا يجوز أن أؤدى للفلسفة (اليوم) تعريفاً حين أنظر
إلى الفلسفة كمجموعة من المبرر والأمثال والمواظ .

وقد أشرت إلى أسلوب الظاهريات في البحث الفلسفي حين قلته
في تعليق على كتاب ظاهرية الإدراك للأستاذ موريس مبولوبونتي
السابق : « وكل ما يقتضيه منا المنهج الظاهري أو الفينومينولوجي هو
الأداء الوصفي لعمليات الفكر دون محاولة التفسير أو التحليل ... »
المنهج الظاهري إذن بخلاف المنهج العلمي أو المنهج النفسي يقتصر على
استقبال الحقائق التي تنعكس على الذات . وهذا معنى بعملية أخرى
أنه ينبغي الاحتفاظ بعملية الإدراك مستقلة عن التركيبات التي تندرج
تحت باب الأحكام أو باب الأفعال العملية أو باب المحاولات عموماً .
ينبغي التوقف عند الوصف قبل أن نصمم عملية الوصف سببلاً إلى
أقامة أمنية ذاتية من داخل الضمر عن العالم الخارجي .

الم يخطر على بال الفلسفات الجوانية أن تتساوى عما وراء هذا
الكلام من تيارات وآراء وفكر ومذاهب ؟ لئلا كان الوصف هو منهج
الظاهرية الذي لا تتخطاه إلى ميقان الحكم أو إلى عملية العمل التي

يقوم بها العقل اراء العالم الخارجى فى القضايا والاحكام ؟ ملأه فام
 هوسرل بثورته الفلسفية التى جعل بداوها « الى الاشياء نفسها » ؟
 وسأضرب الآن مثلين على خطا هاتين الفلسفتين من كلامهما .
 يقول الدكتور هتمان أمين (ص ١١٧) : « واسترعى نظرنا فى قوامنا من
 هياقرة الفن فى الضرب أن يذكر الكتاب أن « ليونلردو دافنتنى » افسح
 حلما كاملا فى هيئة الجو المناسب لرسم الابتسامة المشهورة على شففى
 مونايزه . فقد وقعت مونايزه امام الفنان سنة كاملة وقال لها بعدها :
 هذا يكفى . لا ضرورة للمودة بعد اليوم . فقالت مونايزه : انى هل
 تمت اللوحة ؟ فأجاب دافينشى لا . . . لقد بدأت . وبدأ الفنان الكبير
 يرسم الصورة مستحيما بخياله تسع سنوات اخرى حتى تمت اللوحة .

ولن اعلق طويلا على هذا المثل فهو دليل ضد الحوانة . انه دليل
 على مدى احتياج المرء الى المشاهدة الخارجية من أجل استيفاء أبسط
 الملاحظات وهو دليل على احتياج المرء الى تأمل بصرى زما طويلا من
 أجل تبين أصغر الملامح السطحية .

اما الدكتور كزاد زكريا فيقول (عود ٢ - ٣) ص ١٦ عدد (٨٠)
 الثقافة : « وما الطفلة فى آيما هذه الا ابهاء الى الفوص فى مناطق
 مجهولة . وكلما ازداد الفوص تعمقا ازدادنا قهما لطبيعة الظواهر
 السطحية التى تقع هذه المناطق وراءها . . . فضلا كل الانسان فى نظر
 الفلاسفة والادباء حقا يحاول المسطرة على الرغبات من طريق توجيه
 طاقته وحيويته نحو قيم رقيقة أو مثل علبسا . وبلغ هذا الانجاء قته
 فى العصر الرومانسى الذى صور الانسان بمصورة كالى نفى ربيع لا يعانى
 صراعا الا بين عاطفته وعقله . وخلال هذه التطورات كلها كان المتصر
 الثالث فى الانسان مصدر الرغبات الحيوية متواريا مستورا . . . وأن
 اقوى تأثير لنظريات فرويد انسا يرجع الى جرأته فى التمسق من وراء
 السطح الظاهر للامور .

وبحتاج الامر هنا الى التفرقة بين تاريخ البحث العلمى فى
 موضوعات العقل وموضوعات الجنس وبين الظاهر والباطن فى الحياة
 العادية من شؤون العقل والجنس . هناك أفصح من الظواهر الجنسية ؟
 هناك اخفى من شؤون العقل ؟ وهل الارتداد الى الجنس هو ارتداد
 نحو الظاهر أم نحو الباطن ؟ ما هو الاكثر وضوحا أمام العين : مظاهر
 العشق والحب فى الطبيعة أم مظاهر الفكر ؟

قد اشار سارتر فى السطر الاول من كتابه عن الوجود والمعدم

الى أن اختفاء التناقضات هو التقدم الذي حققه الفكر الحديث . ومعارضة هذا التقدم هو محنة فلسفات الجوانية الشائكة على الاقلام منذ الايام . ولعل قدرتنا على تخطيها تنبع من احتمال حقيقي بإعلاء الفكر والنظر والنامل . ذلك أن الفكر الفلسفي المعاصر قد تخلص نهائيا من الانقسام بين الوجود الداخلى والوجود الخارجى . وهذا هو ما أعلنه بوضوح جان بول سارتر فى السطر الخامس من مطلع كتابه عن الوجود والعدم .

٧ - الجوانية : اصول عقيدة وفلسفة ثورة

تأليف الدكتور عثمان أمين

لست ادرى كيف استطيع أن التقى بالدكتور عثمان أمين فى عرس هذا لاكار الجوانية التي أوردها بكتابه . كيف اقترب من آرائه والكاره وبينى وبينه عدم اتفاق أولى حول مفهومات الاشياء وتصورات الفلسفة ومعانى الكلمات ؟ وكيف اختلاف واحد من هذه الاختلافات لكى يباعد بينى وبينه مسافات شاسعة . لكنى أن نختلف حول معانى الكلمات أو حول دلالات الاشياء أو حول تصور الفلسفة كى تقوم بيننا أسوار عالية وجدران مهيكة . فما بالك ونحن نختلف حول كل هذه المظاهر وفى كل جزئية من جزئياتها ؟

ولم يسع هذا الاختلاف الكبير بين العناصر التي يستند اليها الدكتور عثمان أمين فى فكره وبين طريقتى فى الاشتغال بمواد الفلسفة من قضاء أكثر من سنتين من سنى دراستى الجامعية فى الدراسة على يديه ومن أن اطل حتى اليوم صديقا من أصدقائه . فأنا شخصيا برانى فى تعريف الدكتور عثمان أمين اذا لمعت فى كلماته وأوصافه . ولكننا قضينا سويا أوقانا طيبة وسهرات ممتعة لم تنف فيه برائيتى وجوانيته حاللا دون اقتراب كل منا من الآخر . والواقع اننى توقعت أن التقى الدكتور عثمان أمين بطريقة برانية واضحة هى التي جعلتني أفلح فى فهمه وفى اعتياد أسلوبه وكلامه . ذلك أننى كنت التقط الوقعة المباركة فى ذهنه من حرارة الوجد الصورى على جبينه وكنت استطلع حركاته وأرسلاته بالناس والاشياء من حوله فأدرك مدى لهفته الحقيقية على إبراز مكتوباته .

ومن برائيتى بغير شك أننى لم اعترض عليه يوما فى كلمة . ولكن ألبست هذه البرانية هى السبب فى الوقوف موقفا موضوعيا حيال ماقد يغلب على ظنى اننى لا أوافق عليه . أليس بفضل هذه البرانية اننى

اكتشف في جوانية الدكتور عثمان أمين بعض السمات التي تكمل جملة علاج الفكر والروح والادب والتي تنف من بينها كضرورة تلبية الاحتياجات والتطلعات ؟ لا شك في ذلك . وبرأيتي هي التي تمسني على حلة الود والمحبة في غير صدام عقائدي أو مهني ضد الدكتور عثمان أمين . والدكتور يصير على برائة البرائين وعلى جوانيته أمامي . وأنا لا أشعر بما يضربني وفقاً لقائسي ، أما هو فقد حول الجوانية إلى عصبية وإلى طريقة أو فرقة وإلى مذهب يقتل ملعداه . والغريب هو أن تشدد برأيتي في جوانيته وأن نعيد حراجه أن أعادها وأن تتحنن هذه الرذيلة التي أملاكها من الرقة الطائفة والتشجيع المنعبي التي يظورها ويطنها في أن مما ، ولولا برأيتي الصلابة مرة أخرى لما نعتت خلال صفحات كتابه عن الجوانية وهو يقول في أول صفحاته (ص ١٤) : « ومنذ البداية لوى لراما أن إليه أن هذا الكتاب الصغير لم يكتب إلا للفراة الجوانين حقاً » ورغم هذا التبيه تقدمت الرأ كتابه وأنظر في صفحاته غير آدمي عصبية من عصبياته للجوانية والجوانية » .

ولكن لماذا وضعت نفسي مباشرة في الطرف الآخر من النزعة التي يصير الدكتور عثمان أمين على اعتبارها الفلسفة الوحيدة ؟ لسبب بسيط وهو أنني من المشتغلين بعلم الظاهريات ، وعلم الظاهريات هو الفلسفة التي تعتمد على الظاهرة ، أنني أشايح لفلسفة تعتمد على المنجمرات وعلم الظواهر ونعيد الثقة بالمرئيات ، فلا بد وأن أفترض نفسي دائماً في الناحية المقابلة للناحية التي يقصدها الدكتور عثمان أمين .

ومن ناحية ثانية لا يكتب الدكتور عثمان أمين باعتبار الجوانية أحد مجالات النزوع الصوفي أو مجرد قدرة على اكتساب الذات في كل أوجه الحياة والفكر . لا ... لا يكتب الدكتور بالنظر إلى جوانيته بوصفها بحثاً في مظاهر الوجود من درجة نظر الذاتية البحتة . وهذا ممكن وجائز فلسفياً . وتكررت دوائر هذه الأبحاث مرات عديدة في تاريخ الفكر ... وليس فكر فيشته خاصة بالشئ الذي يقل عن كلام الدكتور عثمان أمين أهمية في استكشاف معاني الذاتية . وكان يسيطر على تفكير ليشتنه الفس . الكثير مما يسيطر على تفكير الدكتور عثمان أمين ومعروف في تاريخ الفلسفة الحديثة الذي يقوم الدكتور عثمان أمين بتدريسه أن فيشته جاد ليضع الأنا أو الذات أو الإيجو عند كاسط في أبرر وأوضح موضع تحت اسم الوحدة الترنسندنتالية (١) .

(١) انظر السطرين الثالث والرابع قبل الأخير من نهاية ص ١٨ من كتابه الجوانية .

أن فيشته دعا إلى دعوة ماثلة وصحب دعوته تلك كثير من الحساس القومي . وكان في استكان الدكتور أن يجد في المنحى كما عمل بالفعل على صفحات كتابه عن الجوانية بأن يوضح هذا الجانب توضيحا كافيا في إطار الفكر الإسلامي . ولكن الدكتور لا يكتفى بهذا ويحاول استشارة الزوجة حول الجوانية بوصفها الفلسفة الأميلة والصحيحة بل والوحيدة أيضا . وكل ماعداها فاسد براني . ولا شك أن الدكتور استغل المعنى الشعبي الذي يضفيه الناس عادة على كلمة البراني أحسن استغلال وحاول أن يعيب كل ما هو براني بنفس الاستمراز الذي تثيره هذه الكلمة في قلب السامع .

وأنا لا أرى في هذا كله فلسفة وخاصة إذا كانت فلسفة تحافظ على نقاء ما هو خالص جواني في الإنسان . لا أرى من الفلسفة في شيء أن بتدفع أسئلة الفلسفة إلى الحساس من أجل مفهومات سيختبرها الزمن خاصة وستضع لقومات البحث . فإذا تعدى الحساس إلى نطاق المائلت في الاستخفاف بالأسئلة العادة الخطيرة من أجل طروح مذهبي محدود الأجل كنا كمن يناقش أبسط مسائل الحرس على كرامة العلم التي تحقيق له .

وإذا راجعنا مقال الدكتور عثمان أمين عن كتاب نداءات إلى الأمة الألمانية (١) وجدناه يقول : « وإذا تأملنا فلسفة فيشته وجدناها تحمل طابع المثالية الألمانية . ومن أهم خصائص هذه المثالية - كما لاحظ هفنج بحق - أنها أثبتت ما للحياة الروحية من استقلال وجوانية ومشروعية . وجعلت من هذا الإثبات أسسا لنظرة الإنسان إلى العالم . وإن ما هو جواني وأصيل فبنا هو النور الذي يضيء لانسارنا واعي كنا أو غير واعي جميع الأشياء في السماء وعلى الأرض » .

فلماذا يحرس الدكتور عثمان أمين على تحويل فكرة الصدور من الذات في كل شيء إلى مذهب وإلى أصول عقيدة ؟ ولماذا يحاول الدكتور أن يجرح ما عداها من النظرات الفلسفية بهذا الأسلوب العنيف ؟ ليقول الدكتور مثلا : إن النظرة البرانية الماثولة هي مصدر الالتباس في فهم المشكلات الإنسانية العديدة . والدكتور في سبيل مناصرة الجوانية يصيغ الأسماء بطابع خاص فيتكلم عن المصميين أو السليبيين عند ياسبرز في غير اللغة التي يقصد إليها ياسبرز ويحور الدلالات الخاصة بالكلمات حتى تخدم أغراضه البرانية وحتى تتجه بأصواتها إلى مؤازرة أفكاره .

(١) عثمان أمين : نداءات إلى الأمة الألمانية - نزهة الأسبوعية - مارس ١٩٦٩، ص ١٩٤ .

ولكننا الجوانى والبرانى اخذا اكثر من معنى ومن مومل فى
 فصول الكتاب ، فقد اشارنا مرة الى جانبى الذات وللوضوع ومرة الى جانبى
 الروح والمادة ومرة الى جانبى الالهى والدينوى ومرة الى جانبى الغير
 والشر ومرة الى جانبى الصحيح والزائف . وكنت اتمنى ان يبنى
 الدكتور محافظا على استخدام واحد للمقابلة بين الجوانى والبرانى
 وهو استخدام دقيق صحيح جذير بان يتبناه كل الكاتبين باللغة
 الفلسفية .

يقول الدكتور عثمان امين ١ ص ٢٧٠ ٢٠٤ ويقول جابر بن حيان
 فى كتاب اسطفس الاس : ولما كان جميع طرق اصحاب هذه الصناعة
 (الكيمياء) طريقين . وهما الجوانى والبرانى ، فالجوانى هو اللطيف
 الكائن من الحيوان . وانما قيل فيه حوانى من اجل ان الحيوان اقرب الى
 النفس من النبات والحجر بما قد ظهر فيه من تمام آثارها وكسالى
 أفعالها التى أعطته وراثته من تلك . والاقترب الى الشيء أخس من
 البعد . فالحيوان أولى بالنفس من النبات والحجر فيبقى الحجر وسطه
 هو الذى مرى من أفعال النفس برأيتها : لان معنى الجوانى أصا هو
 البطون والاتصال ومعنى البرانى هو الظهور والانفصال (١) .

وهذا هو أقرب تصوير عربى لمفهومي الشيء فى ذاته والغير لذاته
 عند سارتر وكان أولى بالدكتور عثمان امين أن يستخدم الجوانى
 والبرانى بهذين المعنيين . وليس لنا أن نحدد للدكتور ما كان لوى به
 أن يفعله . ولكن الحق ان البرانى لا يكون الا اذا . التحم بالاشياء وتحسس
 المواقف . النظر بعيون الروح لا وجود له الا بسلامة عييون الواقع
 للأشياء . نحن لا نفترض بطبيعة الحال ان الدكتور يجهل اتجاهات
 الفكر المعاصر فى النظرة الى الوعى ولكننا نفترض انه انزل بجوانيته
 الى حد أعمال التملطف البرانى مع الظهورات والأشياء الى حد
 استغراب الفكر القائم أساسا فى العصر الحاضر على الملامح البرانية .

فالوعى والذات والأنا والفكر . . كل هذه المسيمات لا وجود لها
 من غير ارتظام بوقائع الوجود المادى الجزئى المحسوس . لا يتكون الوعى
 الا بتكوين المدركات فى خلد الانسان . وموضوعات التفكير والادراك نفسها
 ينشأها القصد المادى المنبعث من الوعى للانتماء الجوانى فى شكل وعى

(١) مؤلفات جابر بن حيان البرية - نقرة علياندة - جزء اول - مكتبة جوتير -
 باريس سنة ١٩٢٨ - ص ٦٥ - ٦٦ .

معين • وبمباراة موجزة صريحة لا ذات بغير موضوع ولا جوانى بغير برالى •
ولا يظهر الوعي الا بسلامسة الاشياء والتعود على التفكير فيها •

وهذا الافتراض النظرى يبينى عليه امران : اولهما ان تسائل الوعي
لدى الانراد فى جماعة ما لا يتم بناء على سبق قبيل نحقق على شاكلته
الذوات • اما يتسائل الوعي لدى الافراد العديدين وفقا لتماثل الانطباعات
لدى هؤلاء الافراد العديدين من حراء التماثل عند مسيات موجدة • لذلك
لا تكون الدعوة الى الاشتراكية العربية سليمة اذ ارادت ان تحدد وعى
الافراد جوانيا من تلقاء ذاته • بل تتم الدعوة الاشتراكية العربية الصحيحة
بتحديد البرائيات التى تنعكس فى وعى هذا وذاك وتوحيده للقررات
وتجميع نقط الالتقاء فى جملة الاشياء والنظريات والمعارف حتى تؤدى الى
التقاء الضمائر عند الشعوب العربية النقاء مضمونا والعميا •

وثانيهما ان اشتقاق الحاشى والقيم لا يمكن تحلقه جوانيا بل برانيا •
والدكتور يأتى بمثل من حديث نبوى يقول : « عطل ساعة خير من عبادة
سبعين سنة » فكيف تتحقق من معنى المدل بغير نظر فى أحداث ووقائع
جزئية وسلوك خارجى ؟ المدل معناه اعطاء نى الحق حقه • ولا حق بغير
تجسيم للأحداث فى الظروف الماثلة بالفعل كما تظهر • لابد ان تتم
خطوات السلوك فى الواقع من أجل الحكم على هذا السلوك بالمدل وعلى
ذاك بالظلم • والا فلماذا اعطى الرسول كلمة المدل كل ما تدل عليه فى
مقارنتها بالصلة من فاعلية وإيجابية ووقوع فى العالم وتغيير فى الأحداث
المبارية ؟

لا أنكر ان كتاب الجوانية كتاب مثير وعاطفى ويأخذ على الانفصال
الحاطفى • كل كتاباته معبرة وبليغة وتبلغ القلب أيضا • والدكتور عثمان
أمين يلصق بالعواطف لعبا قويا حتى يهز كيان الانسان بأكمله • رامت
فى قراءة كتابه ساعات طويلة طل ينتقل بين فیهسا الى شمسى الجوانب
والاحاسيس والبقاع والآراء • وكنت أود ان يقتصر الدكتور عثمان أمين
لجوانيته فاذا بكتابه كمرورة يروائية صناعية تفسسعرنى بمنى ارتباط
الانسان بالاشياء والوجودات واحتياجه الى تعظيم ما بها من غرس • ولولا
تسجيله لذكرياته برائيا لصاعت معظمها فى جوانيات اللادعى المتخيلة •

واجمل ما استوفىنى فى هذا الكتاب هو انسانيته البادية فى تلك
اللسات العذبة الرقيقة الملوة كشخصية الدكتور عثمان أمين نفسه •
وكنت أود من هذه الانسانية أن تطو فعلا على تسميح المذيعية كما أراد لها
الدكتور عثمان أمين جوانيا ان تكون • فهو يقول • « فاقول ان الجوانية

عندى الفلسفة . . . وخير من هذا طريقة في التفكير ولا أقول إنها منتهى .
 لأن المنهج شأنه أن يكون مطلقاً قد رسمت حدوده مرة واحدة . وحسب
 تأملاته في نطاق معين ، بل هي تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا .
 متعرض لنفحات السماء في كل لحظة وطريق مبسوط أمام الوعي ينتظر
 السالكين إلى يوم الدين . فالجوانية إذن فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص
 والأشياء رؤية روحية .

ولا شك أن إسقاط الجوانية على معالم الفكر العربي والإسلامي جعل
 منها شيئاً ثميناً وأبرزها إبرازاً مفيداً . ولكن أهم ما ينبغي به إحساس
 الدكتور عثمان أمين هو تحفته من وجود الضمير الإنساني حقيقة يكاد يكون
 مباشراً وعلوياً . يحس الدكتور عثمان أمين بأن الضمير حقيقة نحس بها
 كما نحس بالحديد والزلزال والنحاس . ويحيى تفكيره كما لو كان ايذاً
 باكتشاف غلبة الضمير على كافة ملكات العقل الإنساني .

ويمتل هذا الاتجاه بمفهومه الفني الكثير . ولو على الدكتور بإبراز
 معالم الضمير كعقيدة وجودية تكاد تبلغ مرتبة التجسيد في حياة الإنسان
 وتكاد تبلغ أعلى درجة في قابليات الامكان البشري . . . أقول لو شخص
 الدكتور هذا الجانب وحده نتائجه وحاول اخراج شيء ثمين من حيلولة
 الفكر مستوحياً قدرات الضمير بوصفه الملكة الأولى في وعي الإنسان . . .
 لاستطعنا أن نقرأ جوانية الدكتور عثمان أمين في سعادة أكبر فعلاً .

ولم يكن على الدكتور إلا أن يتابع ما بدأ به . لقد تحدث عن الدوافع
 التي أدت به إلى الإيمان بالجوانية فكان منها تأمل روح الدين والأخلاق
 عامة ومن تأمل آيات القرآن وأحاديث الرسول عليه السلام خاصة .
 ثم سجد بعد ذلك عن القرية المصرية واستطرد من ذلك إلى الكلام عن
 الحياة في البيئة المصرية القديمة أيام المصريين القدماء .

فقال : « والماريون يعلمون أن البيئة المصرية منذ أقدم تاريخ لها -
 وتاريخها هو فجر الضمير الإنساني كما أوضح الباحثون النقات - قد
 تميزت بخصائص بارزة هي سلطان الدين والأخلاق عليها . والمصريون
 كانوا منذ القدم موحدين ، يؤمنون بالله واحد مبدء عن مشابهة المخلوقات
 وتنسب آثارهم عن اعتقاد واسع ببقاء النفس بعد مفارقتها للجسد . وتشير
 حياتهم إلى ثقة تامة في تحقيق العدل الإلهي وإلى تطلع دائم إلى ما وراء
 المحسوس وتمييز لطري بين الخير والشر وتقدير أخلاقي للمضائل
 الاجتماعية المالية (كالنجسة والمروءة والوفاء) . وما من شك بعد بحوث
 العلماء الغربيين المتخصصين أمثال ارمان وريستيد أن المصريين القدماء

كأبوا في دينهم وفي أخلاقهم جوانبي حتى يحكمون على الأمور أحكاماً أخلاقية
نفاذة ويحكمون الفضيحة والفساد على أعلى مكانة منوطاً في أفكارهم وتصرفاتهم
ويهدون إلى العالم القديم الدم تعبيراً لغوى عن معاني المصطفى والحق
والاستقامة والمبدلة .

• وقد أصبحت جوانبة المصريين القدماء عن أشاداتهم بالإيمان
والأخلاص واستنكارهم للتظاهر والنفاق . فهذا واحد من أعيانهم يدعو إلى
إطراح مظاهر التقوى وهذا أحد ملوك الدولة المصرية الوسطى يصحح ابنه
بأن يتلطف في الحديث مع الناس لأن الكلمة الطيبة أقوى من كل معركة .
وفي الدولة الحديثة يرى المشاعر تنطق وتلطف فلا تمجيد حين نقرأ على قبر
واحد من أعيانهم : لن الله في قلب الإنسان . ويقول العلامة ادمان إن
هذا التصور المصري القديم مطابق لما نسيه اليوم باسم الضمير . ومن
هذه الجوانبة الأصلية في الدين والأخلاق حق للعالم برستد أن يقول : « إن
عقيدة الحساب تثبت أن مصر أول بلد في العالم استيقظ فيه ضمير
الإنسان » .

وقد أورد الدكتور عثمان هذا الكلام بغير استنباط ما كان ينبغي
له استنباطه سوى مجرد المقارنة بين المصريين القدماء والمصريين المعاصرين .
لم يوقف هذا الكلام شيئاً في عقل الدكتور فيما يتعلق بتاريخ الجوانبة .
ولو أنه أراد أن يتابع في تاريخ الفكر البشري هذه الحلقة وحدها بما تعمله
من دلالات ومن مؤديت فلسفية لاستطاع أن يسير جنباً إلى جنب مع ميني
دي بران وإن يبتكر تياراً ينقصنا بالفعل في بلادنا اليوم . ومن دى بران
(١٧٦٦ - ١٨٧٤) قد اهتم بجوانب الفلسفة الميتافيزيقية وعلم النفس
وتأثر على الفلسفات الحسية وعلى علم النفس المادى الخاص بحايك وكاباني
وتطور تحت تأثير فيخته وكانت بالإنشائية والإرادية النفسية إلى أن أصبح
أشهر علم في الفلسفات الذاتية .

كان يمكن أن يقارن الدكتور عثمان أمي بن ملسومين في التاريخ
الفلسفي : المفهوم العقلي والمفهوم الجواني . أما المفهوم العقلي فيقوم على
أساس اعتبار فلسفة اليونان نقطة ابتداء الفلسفة التي تمتد على العقل .
وأما المفهوم الجواني فيقوم على أساس اعتبار التاملات المصرية القديمة نقطة
ابتداء الفلسفة التي تمتد على الضمير . وكان يمكنه أن يضع في وضع
صححات خطيماً لتاريخ جديد للفلسفة يبدأ من نقطة الإطلاق الضمير
والنظرات المبنية عليه والأسس المستندة إليه . مثلاً إذا اكتشفنا نماذج
تشمل النظرات الضميرية لدى المصريين القدماء ومقدار تغلغل هذه النظرات

حين استند اليها مفكرو اليونان وانتقال هذه الصور الى المصريين الوسيطيين
 للإسلام والمسيحية ثم تمثلهما في الصور الحديثة . . استطاعا بهذا
 التخليط البسيط ان يسميدا نقطة ابتداء تاريخ الفلسفة في مصر
 المعروية . لقد كان واضحاً ان اكتشاف الضمير في تبادج حياة ومتابعة
 ايجابية من التفكير المصري القديم سيكون مدعاة الى تفوية الفلسفة
 الأخلاقية التي ارتبط بها السلوك وانتي ارتكبت اليها موهومات الحيلة .
 وفي هذه الأولويات كان في مقدور الدكتور عثمان أمين ان يكون جواباً
 أصيلاً واستملاً .

(أ) البير كامو . . محاولة لتوضيح فكرة الفلسفي

تأليف : الدكتور عبد الغفار مكاوي

أسعدني كثيراً أن أرى كتاباً يؤلف من البير كامو وخاصة بقلم
 الدكتور عبد الغفار مكاوي . ذلك أنني أؤمن أن يكون من بين كتابنا من
 يهتم اهتماماً علمياً بالتفكير الوجودي وآثاره الملهية . وهاهنا أن كتفي
 الدكتور مكاوي سؤالي الفرض وسينطلي نقصاً كبيراً في هذه الأبواب
 وعندما علمت أن كتاب الدكتور مكاوي ليس مجرد دراسة عائرة لفلسفة
 البير كامو وإنما هو ترجمة الأمروحة التي نال عنها درجة الدكتوراه من
 ألمانيا أصبح لدي ما يشبه الثقة بأنه سيحسم الفكر الفلسفي ببلادنا فعلاً
 بهذه الدراسة . ومن ناحية أخرى يعد الدكتور مكاوي أحد أدباءنا
 الفصاحين الذين يمزجون قيمة السرة الفلسفية داخل السياقات الأدبية
 ويمرغون ما للشكل الأدبي والمعنى من أهمية في تفريب وتوضيح الموضوعات
 الفلسفية . لذلك لن نكون غريباً بالنسبة اليه أن يدرس فلسفة كامو من
 آثاره الأدبية . وكأب والتمنا من أن الدراسة التي تصدر عن قلبي مستمى
 بهذه الاحتياجات بلستعددة في سياقاتنا الأدبية .

ولا بد أن أشير مقدماً الى أن الكتابة الأدبية واختيار النماذج القصصية
 والمسرحية لدى الفلاسفة الكبار لم يرد عبثاً . فهو اتجاه له فكرته وأصوله
 اعنى أن اتجاه الفلاسفة الوجدانيين الى اختيار القصص والمسرحية كعمل
 أساسي يبرز مضمون آرائهم وأفكارهم هو الاتجاه صيني على ثلاثة مستويات .

أولاً : توجد الفلسفة الوجدانية ان تكون فلسفة كل الناس بقدر
 المستطاع وأن تهبط الى كل المستويات وأن يقرأ الجميع أعمالها . فهي
 ليست فلسفة اصطلاح مذهبي بقدر ما هي محاولة للاقترب من الانسان في

شتى حالاته وظروفه . ولما كانت المسرحية والفنعة هما النموذجان الأكثر قربا من قلب الانسان العادى وعقله فقد امتطاعت الوجودية استغلالها أحسن استغلال .

ثانيا : نشأت الفلسفة الوجودية كبديل من النزعة الانسانية التى سادت الادب الفرنسى والفكر الاوروبى عامة حتى سنة ١٩٣٠ . ومن ثم فقد ورثت الوجودية أكبر قضايا الانسان الحديث وهى مشكلة السلوك الفردى وبناء المجتمع . وليس من السهل أن يعالج الفيلسوف الحديث مشاكل الاخلاق ومشاكل الوجدان الانسانى الا على ضوء النماذج البشرية التى تمجعا داخل الاعمال والمزلفات الادبية . إذ يلجأ الفيلسوف الاخلاقى عادة الى الشخصيات التى يخلقها كتاب المسرح والروائيون من أجل إبراز جوانب السلوك الانساني التى تمررهم فى مضمار الفلسفة الخالصة . ولا مندوحة عن اللجوء الى هذه الشخصيات لانها تتحول مع الزمن الى نماذج حقيقية حية . فالواقع انها نماذج مقطعة داخل مراقف ومناسبات معينة ويمكن دراستها على ضوء الاحداث المحيطة بها والتوازن الكامنة فيها .

ثالثا : يمكن أن نقول بصراحة موجزة (كما سبق أن اوضحت ذلك فى كلامى عن الفنعة فى المذهب الوجودى) ان الفنعة الوجودية هى فى صميمها تصوير على اسفل فلسفى . هى مزيج من الادب ولا تغلو رغم ذلك عند فهمها من اثرات المشاكل التى وضعها فلاسفة الوجود أنفسهم بحيث تمس فى جوهرها وجهات نظر ميتافيزيقية بحتة . لذلك يمد بعض الوجوديين الفنعة اقرب الفنون الادبية الى الميتافيزيقا . ولا شك أن كل هذه الامور تعتمد فى الغالب على قدرة المؤلف كما تشير الى ذلك الكتابة الوجودية المعروفة سيمون دى بوفوار (١) . هى تقول : « اذا قرئت الفنعة الميتافيزيقية بامانة وكانت مكتوبة بامانة ايضا اعانت على كشف الوجود بشكل لا يمكن أن تؤديه أى وسيلة اخرى من وسائل التعبير » .

ادت هذه الاسباب الثلاثة الى اعتماد الوجوديين اعتمادا اساسيا على الاشكال الادبية لفعل حبراتهم الثقافية والفلسفية الى الجواهر العادية . ويمكن أن نجد سببا رابعا ايضا يتعلق بشخص الكبير كاسو ذاته وبسببه الادبى . ويسفى ملاحظة ما ورد فى كلامى السابق عن البير كاسو وطبيعة العمل الادبى عند كاسو . « فليس هو به صاحب المذهب او الفيلسوف الذى يناقش من فكرته » . ولا يجوز أن ننظر اليه على أنه واحد من الفيوربين على

(١) سيمون دى بوفوار - الادب والميتافيزيقا - مجلة (لصور الحديثة) - ابريل ١٩٤٩ .

أنا له الجملة ٠٠ لا ٠٠ لا ٠٠ لا يخطر هذا على بالك لأنه من صميم أسلوبه وروحه أن يلقى الكلام على عواشه شأنه شأن ليتشه الفيسوف . فهو لا يحاول الاقتناع . انه ليس من أولئك المفكرين المبهومين بأفكارهم . ولو شاء هو نفسه أن يكون كذلك لما استطاع لأن علم الاهتمام أصيل من طبيعته . ولأن طبيعته في الكتابة - ثانيا - تجعلك تشعر انه لا يعمل عملا وإنما يطبق فكرة عن شيء موجود . - قائم - من شيء مائل هنالك . التي أتف عند هذه النقطة لتوضيحها وحللتها أكثر من ذلك . قلت ان كامو يؤمن بالعيب في العالم وخلق الحياة من دلالة مقسولة . فكل عمل داخل نطاق الوجود الأرضي يتصف بهذه الصفة ولو كان عملا أدبيا . ولذلك تجد كامو لا يحاول قط أن يشرح شيئا ولا يسعى من أجل تبرير فكرة ولم يصل يوما على إثبات قول من الأقوال التي وردت في كتبه . هذه طبيعته في أعماله الأدبية وهي في الوقت نفسه ماثبات لأصل اهتمامه وأسلوب معاشه . فهو - كما يقول سالونر - يحاول الاقتراح فقط ولا يشغل نفسه بتحقيق ما يظن هو نفسه أنه لا يقبل التحقيق . انه لا يعتقد في قرارة نفسه بضرورة العمل الأدبي عند أصحاب المواهب كما يحاول الفنانون الآخرون أن يوعبوا . فالفنسة التي يؤلفها والرأي الذي يريثه كل من يمكن إلا يكونا . شأنه شأن هذه القطعة من الحجر أو ذلك المجرى من الماء . هي نوع من الحاضر وهي حقة مجزومة من حياة وهي صفحة من عمر . فتراها يكتب ويعبر وكأن في إمكانه ألا يكتب وألا يسر . ولكن الأمر سيال في النهاية . لا فرق عنده بين كتابة مقال وتناول القهوة وتدخين السجارية .

هذا التعليق الذي قصت به سنة ١٩٥١ حول وضع العمل الأدبي وإمكاناته في نظر الكبير كامو كميل يدفعنا الى الاحساس بحقيقة المشكلة ولكنه كفيلا في الوقت نفسه بأشعارنا بأن وراء هذا الكلام شيئا حمينا . لابد من فهم هذا الكلام في إطار احتمالية الحياة وعيشية التساوي وإمكانية أن يكون الشيء . وألا يكون . وعلى ضوء هذا الكلام كان يمكن أن نفهم بعض فقرات من الفصل التقديمي الذي وضعه الدكتور عبد الغفار مكاوي للتشديد على الأكار كامو . ولكن دراسة السائل المرموع في المنطق لم تكن لحظة الا من أجل الإشارة العابرة - لا الدراسة المنطقية المطولة - الى احتمالية طواهر الوجود المادي ومظاهر الحياة الإنسانية من خلفها . ورغم كل محاولات الدكتور مكاوي لاكتشاف علاقة بين دراسته في فرع المنطق وطبيعة فكر الكبير كامو فهو لم يظن ان نقطة الدخول الحقيقية ونقطة الوصول الضرورية بين نظريات هايرنبرج في الاحتمال وعرضية الوجود الإنساني لدى كامو .

هذا من ناحية • ويمكن أن نشعر أيضا بأن مؤلفات البيير كامو كلها ليست انتاجا بقدر ما هي مقال على المنهج • وأول من وضع أسلوب المقال على المنهج وطريقته في التمهيد الفلسفي هو الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت • لا شك أن أرسطو سبقة في تصوير الأورجانون أى الوسيلة المنهجية ولا شك أيضا في أن آخرين من الفلاسفة الانجليز والألمان قد حاولوا توطين المناهج الخاصة ببحوث العلم والفلسفة • أما طريقة المقال على المنهج في حشها العقل على استثمار تجارب معينة وطرق أبواب جديدة وعلى النظر في آفاق معينة دون اشتراط التحقق النهائي من نتائجها فقد ابتدعها ديكارت وأثر كامو أنه يحلو حلوها • وكلمة مقال التى تتقدم اسم المنهج ذات دلالة تعبيرية من حيث دلالتها على الارتباط بما هو عام أولا وعلى ما يحتمل أن يترتب بمضه على بعض في سياق المسارات الأولية ثانيا •

لهذا نستطيع من ناحية أخرى أن نقطع بوجود رغبة أصيلة لدى كامو في تنمية أفكاره وحيلاته العقلية تنسية ببساطة تعتمد على أولية العبارة • ويؤكد هذا اختيار كامو للشكل الأدبي لفننه عن السقطة • أن كتب البيير كامو كلها تعد مقالا على المنهج لمحاولتها المستمرة في لمس معالم جديدة في وجود الانسان ولهى عقله واحساساته كما لو كانت بصدد التمهيد لوضع فكرى مقبل • انها محاولة لتتمكيل الضرورة الانسانية ورفع الحياة الى مستوى العقيدة عن طريق التحريك المستمر لكوامن الشعور •

ولهذا كله أيضا كنت أرجو أن يحتاط الدكتور عبد الغفار مكاوى في تناول المسائل المتعلقة بفكر البيير كامو الفلسفى • فلسفة كامو الوجودية هي التمهيد المنهجي لفلسفة الوجود • ويمكن أن نقول انها حجر الزاوية في التفكير الوجودى المعاصر • وفلسفته خطيرة لا يقربها المرء كما يقرب أية فلسفة من الفلسفات • وإذا لم يعطى الباحث الى الاسرار الحقيقية الخاصة بهذه الفلسفة خرج منها وكاله لم يدرك من امرها شيئا • لأن هذه الفلسفات ليست ذات جوانب جزئية • وهى اما أن تنكشف لك فى جلستها واما ألا تنكشف ذلك منها شيء على الإطلاق • لذلك من الجائز جدا أن نظن نفسك بصدد الكلام عن البيير كامو وكأنك تتحدث عن شخص آخر بالمرّة •

والبناء المسرحى والقصى والكلامى عند كامو غير منفصل عن فلسفته • ليس هناك شيئا من أعمال كامو احتجسا أدب والاخر فلسفة • عمل البيير كامو الفكرى وبناء أعماله الكلامى لا ينفصلان • ولو شئنا مثلا أن نتحدث عن قصة الغريب لما وجدنا مقرا من اعتميسار شكل

القصة ذاته من حيث هو تسلسل أحداث ووقائع بصورة معينة ومن حيث هو استعراض للأبالية البطل حتى يصدر عليه حكم الإعدام فيجد اهتماما كبيرا بنقطة القيس في النهاية قبل إعدامه لأن يسطق بكل ما يعتقد .
 أي أن مرسومه بطل القصة لا يروى ما يقبل أنه الحقيقة ولا يتم بسايرة العالم مواجهة إيجابية إلا بعد وصوله إلى مرحلة اليأس المطلق . سيكون اليأس المطلق هو السبب الأول والآخر في إنهاء مراحل السلبية وبه الاهتمام مصالح العالم والرغبة في إبلاغ هذا العالم حقائق الأمور . لذا يصدر مرسومه على أن يقول للقيس كل ما قاله ؟ أنه يعلم أن لا جدوى من الإطلاع من هذه الكلمات التي تنطق بها أمامه . ولكنه لم يبقا يحس بالرغبة الصادقة في أن يكون معطيا للأعداء بلغ درجة اليأس المطلق من هذا العالم . فتقول صبيلا إلى صراحة الإنسان في العالم هو اليأس . كما يقول الإنسان ما يعتقد صراحة وما يرى أنه الحق لا بد أن يصير يائسا تماما من أي شيء في الحياة . وهذا الساء القصص نفسه جزء من بناء الفكرة التي يورسها المؤلف .

وليتنا نلاحظ أيضا أن التأليف المسرحي ليس مسألة سرود كلمات . لا يتعامل المؤلف المسرحي أساسا بالألفاظ والصورات . يكون تعامل المؤلف المسرحي تحريك الشخصيات الحية الماثلة بالفعل في إطار مسرحياته . إن ما لم ندركه في عالمنا الأدبي والفني والثقافي حتى اليوم هو أن الكاتب المسرحي لا يشتغل بالكلمات مثل أي كاتب آخر . أنه يشتغل بتحريك الأشخاص في المسرحية التي يتركها . لذلك من المهم في مثل هذا الموقف أن نستند إلى كلمات المؤلف وأصناف المفسد المحركي للأحداث الذي يصير تعبيرا صادقا عن أدق تفاصيل الفلسفة التي يعرضها الكاتب . فلا يمكن هنا أن نعرض مسرحية « سوء تفاهم » محاولا تأكيد بعض عباراتها بينما نوحى الأحداث ذاتها بالمعاصيات ذات الدلالات الفلسفية الحقيقية . فتصبح أمامنا بوصف عرضية الحياة المأساة في عودة الإبن إلى أمه وأخته من استراليا بعد فية طويلة أعد فيها نروة طائفة ليلقى الموت مسموما فتحتاج شئ تقسماله إليه قصد قتله . ثم تنقل حثاته في طلام الليل إلى جوف النهر القريب وتجنبتان شخصيته عند استيلائها على أوراقه وأمواله فلذا به ابنهما المائل وقد أخفى شخصيته عنها واكتفى بالغمز إلى الفتنة التي تديره كزبل عاتى من أجل العناية . من ناحية أخرى يتقدم ببطاقة مختلفة الاسم إلى أخته التي تسجل بيانات عن شخصيته كزبل في دفتر الزاليم فنكتب البيانات المخطئة إليها دون أن نرفع عينها للقاء عينيه . لأنها تجد الشجاعة في وضع المسم لم لا تلتقي عينها بعينهم أكثر ممن

تقابل نظراتها مع نظراتهم • والمصنى الفلسفى الحائر فى ذهن البير كامو هنا ليس خفيا • فالتطورات التى يتبادلها الناس ذات دلالة تمس أعماق الكيان البشرى • ولو استطاع الناس يوما أن يبلخوا درجة التفاهم الحقيقى لغت ويلات البشرية (١) •

وهذه نقطة انطلاق كبيرة فى فلسفة كامو لا يمكن الاشارة اليها عرضا لمجرد التحوف من الكلام فى جانب الادب • ولا يستطيع الكاتب أن يمتلك زمام تفكير كامو بمجرد انتهاز منهج معين فى البحث والدراسة • لأن المتناقضات حاضرة دائما فى طيات افكاره الفلسفية • فهناك لظتان تتواجهان دائما فى عمله كما يقول روبير دى لوبيه الذى اشار الدكتور مكاوى الى كتابه عن كامو فى تبت المراجع وفى غضون دراسته ايضا • يقول دى لوبيه • « ان اسطورة زيزيف والمتنرد يواجه كل منهما الآخر فتظهر من ثم تناقضات اخاذة • انكار القيم من ناحية واثباتها من ناحية اخرى • كل شيء مسموح به من ناحية وكل شيء غير مسموح به من ناحية اخرى • وتعارض اللاهالية والمحب كما يتعارض التوزع والوحدة والكم والكياف • فاذا طلبنا من كامو أن يختار اجاب بأن ثمة تواسلا او ترابطا بين وجهى مباحته » (٢) •

ولا أنكر ان الدكتور مكاوى قد تعرض لخصى التعارض فى فلسفة كامو فى خاتمة كتابه بقصد الكشف عن التعلق فكره الدائم على نفسه • ولكن المهم هو أن تظهر دراسة فكر البير كامو الفنى واعية فى صميمها لهذا الانشقاق المتحم فى طيات عقله • وهذا طبيعى جدا • فمن يسك بأحد اطراف الفكرة مطالب بأن يحذر مؤدياتها وارتباطاتها • فقد تأخذ جانبا تمسبه كل شيء ويتبين لك بعد قليل أنه لا يبدو أن يكون انعكاسا مؤقتا لموقف تتعتم مقائمه فى سطر آخر •

ولذلك يعلن كامو فى مقدمة اسطورة زيزيف أن موقفه مؤقت لأنه لم يتبين ما يلزم عنه بعد • غير أن هذا الوصف لحالة الرضى الحالصة لا يمكن الاستغناء عنه كلبطة أولى • وهى نفسها الشك المنهض كما يشير هو نفسه الى ذلك فيما بعد على الصفحات الاولى من كتابه عن المتنرد (٣) فكتاب اسطورة زيزيف وضع القيم موضع السؤال منهجيا على طريقة ديكاوت • ووضع الفلسفة منهجيا موضع النقد على طريقة كانت فى نقد

(١) انظر كتاب الدكتور محوى من ١٧٣ - ١٧٤ •

(٢) من ٦٥ من اللغة الاسلية الفرنسية •

(٣) لير بهذه النقطة ادى الى خطا الدكتور فزاد ذكرى خطا فاسحا فى مقال له بمجلة الفكر الصادر سنة ١٩٩٥ عن كلفر والنورة •

الميتافيزيقا . أى بعبء محسوس وهو البحث عن قيمة مؤكدة وعن يقين فلسفي .

فليس الأمر متعلقا بنفس القيم بل بالنقطة والافتات . وهذا هو ما يقوم بالتوفيق بين خطى فكر البير كامو : الأول قيم تقليدية لأنها تعطى ظهرها لتجربة الموت الواضحة . والأخرى حية لأن العتور عليها يتم خلال الاحتيار والممارسة . فسمه بمانقى ولكنه يقدم كذلك . وعليها أن نلاحظ - كما يقول لوييه (١) رغم ذلك : إن الافتراط في التمسك بتبقي يوضح في أسطورة زيريف . ولا يمكن أن يلتقى الوصف الأصلى للرفض بالتشكك المنهجي فاسا يعمره ويتجاوز . لأن الإنكار العابت يرفض القيمة من حيث هي قيمة مقفلا بذلك الطريق في وجه أى تسليم يسم فيما بعد . غير أن أسطورة زيريف صممت قيمة وحيدة هي الوعي أو الشعور . ولهذا لا يمكن أن ترتد هذه القيمة في أى وقت ضد نفسها . بل أنها تظل متعلقة لذاتها في أقصى لحظات الإنكار اللاذع . وأكثر من ذلك أنها لا تقوم بالهدم إلا استكمالا ومساندة لشما وحدتها . وهكذا يمتد الشك في أسطورة زيريف إلى كل القيم دون أن يسس ينبوعها بسوء . ولذلك ستولد القيم من جديد أكثر قوة وأكثر صدقا وستزدهر مرة أخرى في كتاب التردد . ولهذا أيضا لا يلتقى الرفض للوصوف في أسطورة زيريف بالإنكار المطلق الذي قام البير كامو بتحليله في المتمرد . تلك هي الفكرة الوحيدة لدى كامو : أن يجعل الوعي بعيش دافعا بجرميته الاساسية إلى النمو عن طريق ثورة تمثل الصراع ضد المعاناة والألم ، وتلك الجزمات هي الحقيقة والمدالة والحلم والانتهاج (٢) .

يتعلق هذا الكلام بصميم موقف كامو الفلسفي ولا يمكن أن تتعرض دراسة ما لفكره الفلسفي دون أن تضع هذه النظرية في اعتبارها . وقد أعاد الاعتماد على هذا اللون المنهجي من المقال في نفس قصته الأخيرة عن المسفطة . وكأننا يحسن البير كامو بأن الناس لا يستطيعون التعامل إلا في إطار المذاهب . ولا يقوى الناس على الاستناد إلى تقديرهم الخاص . لا حيلة في ضرورة اختراع المنهج . والبير كامو نفسه بصدد تضليل المنهج أكثر مما هو بصدد التمسك بالمنهج لأوانه وأفكاره . وليس الناس جميعا في رأيه من ذوي الاعتماد لتقدير الإوضاع العقلية . ولذلك عليهم

(١) نفس المرجع من كامو ص ٥٧ - ٥٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٥٨ .

دالما أن يحتموا بالمبادئ - ويقول كامو (١) : « انى أعجب بهذه المنابرقة وبهذا العبر المنهجي - حينما لا يتوفر لنا طابع فمن الضروري إذن أن نوفر لأنفسنا المناهج » .

وإذا قدربا من ثم أن المشكلة الأساسية في كتاب السقطلة هي مشكلة التقاء الماس عند خطوط معينة أو مشكلة التفاهم البشرى فلا سبيل على الإطلاق لتنجية الموقف أو للنسبة القصصية التي تظهر عندها آفاق القضية - لا يمكن الاقتصار على مجموعة عبارات توحى بتفكير كامو الفلسفى - إذ يتبع هذا التفكير من المناهيات والمواقف بخاصة .

ومشكلة قصة السقطلة الحقيقية هي مشكلة التفاهم البشرى ووسائل تقريب الناس الرادا وجماعات - والذنب الحقيقي إذا كان للإنسان ذنب فهو قدرته على الانعزال وعلى عدم الانخراط فى الأوضاع الانسانية - ولا تستطيع الأخلاق أن تشمل الناس جميعا - وتقوم سحرية برنارد شو من قولنا « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » على هذه الحقيقة وهي أن الناس مختلفون فردا فردا - ولقد تحب أن يعاملوك بشئ لا يحبون هم أن يعاملوا به - الماس مختلفون فيما بينهم وسلوك هذا مختلف عن سلوك ذلك - واختلاف الناس اختلاف من حيث الكيف لا من حيث الكم - أى أن الناس مختلفون من حيث هم فى أنفسهم اختلافًا كاملاً فى الكيف - ولن تستطيع أن تريد بعض صفات كامو فيتحول الى دون كاميليو ولا يمكن أن تنقص من بعض خصائص داروين فيتحول الى دون كيكوته - أن كل شخص يختلف عن الآخر من حيث الكيف ولا يجدى فى نحو الفروق بينهما أى تغيير كسب لاختلاف كل انسان عن الآخر كيفاً (٢) .

كذلك لا يرتبط السلوك الانسانى فى المجتمع ارتباطاً حتمياً بقواعد الأخلاق وأصولها - ليس هناك إطلاقاً ما يلزم بأن يكون سلوك أى انسان على نحو ما فى بعض الظروف - (٣) وليس هناك قواعد أو علامات لتنبأ بها عن كيفية وقوع لون من ألوان السلوك - ولا يجوز من ثم أن ننظر فى قواعد الأخلاق والسلوك من حيث هي أحكام - وليس أدل على ذلك من الحادث الذى كان سبباً مباشراً فى اشعار كلامانسي بطل السقطلة بالذنب وعدم البرامة - كان هذا الحادث ايضاً للمناهية التى قادت اليه فيها أصوات معينة لم يستطع الاستجابة لها رغم دلالتها الواضحة - فهل

(١) انظر كتاب : السقطلة ص ١٦ Le Chute

(٢) المسئلة ص ١٦٩ -

(٣) السقطلة ص ١٢٨ -

فهم هم الأصوات وعرف معناها ؟ لقد سررت لى بدته الرعدة امر مساعها -
وعنى ذلك أنه قد قطن الى ما تعنيه الأصوات والصرخات واصدء ارتطام
الجسم بالماء . ولكنه لم يحاول الفاذ المرء التى التت بنفسها الى الماء من
فوق الجسر فى الواسطة صياحا .

كان قد غادر بيت صديفته فى هذا الوقت وعبر الجسر فى طريقه
الى مسكنه . كلان جسمه مرويا مقصما وكانت روحه عادية مطمئنة فلم
يعط أى اهتمام للفتاة المستندة الى أسوار الجسر . وساهد عتق الفتاة
من قفاه ميتلا يساء المظر وذا امره . ولكنه لم يكن ذا رغبة ما تدفعه فى
تلك اللحظة الى معادنة الفتاة . ولم يشهد أكبر من خمسين مترا حتى وقع
الحادث . وأشتق لى هذا البرد من الاستجابة لأى نداء . وعلى الرغم من
أنه قد فهم كل ما حدث وعلى الرغم من أنه قد احس بضرورة امره عمل
سريع لم يلتفت خلفه وأقتنع نفسه بأن الوقت متأخر للقيام بأى عمل أو
بأى الفاذ . (١)

لماذا ؟ ان العادة كما يقول كامو تكون فعياما أكثر قوة (٢) . من
ناحية ثانية يشارك الآخرون فى العملية (٣) . من هو الآخر ؟ وكيف يتم
لى اليقين بوجوده ؟ وما نتيجة ما عمل داخل المجتمع ؟ كل حسنة مشاكل
فى صميم الفكر الفلسفى لأكبر كامو . وكان ماكس شيلر قد بنى الايمان
بالآخر على أساسى حصى متكامل . وكان جون استيوارت ميل قد أوقف
الايمان بالآخر على أساس الاحساسى مقاومته للجهد أو للدفع . وهذان
الاتجاهان يسلان أصتق تشيل الجانب المائل الروسى فى النظرة الأولى
والجانب الحسى النفسى فى النظرة الثانية . وفلسفة الوجود هى وليده
الاتجاه الظاهرى الذى آلى على نفسه أن يكون معنويا أى أن يخرج على
المادية والروحية وأن يشق لنفسه سبيل المصويات . ولذلك أقام كامو
نظريته على أساس جديد هو الدب وحطية الانسسان . ولم يتعرض
الدكتور مكارى لهذا الجانب الفلسفى فلنا عنه أن كامو ذو فلسفة مبتورة
الصلات بما تقدمتها من نزعات .

وليس هنا مجال الشرح الطويل . غير اننى أشير الى احتمال آخر
وهو وقوع هذا الحادث فى ولت اتناء النهار أو على الأقل أثناء وجود مارة
آخرين فى نفس المكان . هنا ميالى (التصرف الانشامى مضيرا بالصروية

(١) الصفحة ٨٢ .

(٢) الصفحة ١١١ .

(٣) الصفحة ١٢٤ .

لا حدث بالفعل في الواقعة صياحا . لا شك أن وجود الآخرين سيؤدي تغيير الموقف تغييرا جذريا . ويعتمد املاء الحافز الى التصرف على الاحساس الجماعي أساسا . لذلك يقول كلامانس (١) : « أهم شيء هو أن يصبح كل شيء بسيطا كما هو الأمر بالنسبة الى الطفل وإن يأتي كل فعل بناء على أمر وإن يتخذ كل من الخير والشر بطريقة مفروضة فرضا فتكون إذن بالتالي واضحة » . ويقول (٢) : « لقد تعلمت أنا أيضا على جسر باريس التي كنت أخاف من الحرية » ولكن لا بأس من ذلك كله فإن عيوبه (٣) تتركه بمعنى آخر لصالحه . فالذنوب من ثم هي صاحبة الفضل الأكبر عليه .

فلسفة كامو أخلاقية وتنبع من قلب الأشياء كما يقول أي من مشاكل الإنسان الحقيقية . ويقف تفكير كامو بمثابة المحور العمودى لى كل فلسفة تنتسب الى الاتجاه الوجودى المعاصر .

٩ - فلسفة التضحية

مرت بى فى بعض لحظات حياتى فترات أحسست فيها بخطورة لومعا على الثقافة . تجسدت لدى فى بعض الأوقات مظاهر شتى للعتاء الذى يعرض له المفكرون نتيجة عملية الإنبات التى يقومون بها فى المراحل العالية . وسعيت حينها من أجل توفير الحلول اللازمة لتضايى الفكر العربى المعاصر كما حاولت مرارا أن أشارك فعلا فى الدور الضرورى من أجل تصفية المشاكل والأزمات .

ولكن أهم مشكلة صادفتنى حقا هى تلك التى تخص الفروق الكبيرة بين فئات المتعلمين ولتى تتعلق بالفواصل المائلة بالفعل بين جماعات المفكرين وجهور الناس العاديين . وكانت الثقافة فى عهود ما قبل الثورة ترفا تختص به فئات معينة من الناس . وكان المنتجون فى الأدب والفكر والفن أشبه بطلقات الأطفال الذين يتحمسون من أجل لعبة « الثعلب فات » . ويحل لمن يصادفون الطرة خلف ظهوره ! واهتم الأدباء بأنفسهم أكثر مما كانوا يهتمون بجموع الشعب ذاته . ولم يجد أحدهم لى لمة فى عملية انتقائه مع الذين يستمعون بنتاجه ولكنه لم يجد أيضا

(١) السلسلة ص ١٩٧

(٢) نفس الصفحة

(٣) السلسلة ص ١٩٠

وسيلة للصعود الى آفاق الفكر العليا للاشتغال الحقيقي بالمرءية . فكان
كالنيت .

وسارت الأوصاف على هذا النحو حتى وأينا جماعات المتفقيين يلبسون
أزياء الفكر كما يلبس الشعب نفسه سنوفا متباعدة من الملابس . صار
من بين المشتغلين بالفكر من يلبس لعامة والجملة ومن يحتوي القفطان
والعباية ومن تهمل على جبهته القبعة أو العقاب ومن يفضّل البدة
والأقمصة . والمفكرون والأدباء حائرون لا يلتقون ولا يلتقي أحد بهم
ولا يلاقون ما يتشعرون أو ما يريدون . فإذا تخطوا داخل سراويلهم
الفكرية تبدت حالة من التناقض والتفكك لا مثيل لها في كيان الروح
العربي المعاصر وبانت الاختلافات الصيقة التي تفصل الدوامات ومفوماتنا
واهتماماتنا .

وليس من هذه كما ترى مقدمة تحليلية لفلسفة التعددية على نحو
ما ظهرت عليه منذ النسم المصور حتى يومنا هذا . إنما أريد أن أحد في
هذا المقال فرصة أعرض فيها إحدى تجاربي الفلسفية على القراء . فقد
استوقفتني تلك الملامح الاجتماعية أمدا طويلا وظللت أفكر شهورا طويلة
في مظاهر الأزمة التي تمر بها ثقافتنا . وكنت قد رجعت من ألمانيا عند
حس سنوات فارتدت أن أندخل في نطاق الفكر والثقافة على نحو مايسرته
في الأمور حتى أسهم في تنفيذ حملة التناظر العقل من جهة وحتى أقارب
بين الجمهور المعادي والمثقفين المنتجين من جهة أخرى .

وأعددت في ذهني أسلوبا جديدا لا تتحاشى مشاكلنا الفكرية والروحية .
أردت أن أقوم بتطبيق المنهج الظاهري على المتفكرات والآراء وأن أحمل منه
وسيلة لتحليل العوائق الفكرية . والمنهج الظاهري منهج معرفي يحاول
تفسير ظواهر الوجود والمعرفة . ولكنني حصصت نفسي بدراسة جانب
العلوم الإنسانية كعلوم النفس والاجتماع والأخلاق من وجهة نظر الظاهرية
حتى اكتشف العوازل التي تصلح للنسب والمصادر على أرضنا الفكرية .
ووجدت أن الظاهرية تفسر الوعي الإنساني بوصفه وعيا قاصدا أعني
بوصفه وعيا متوجها بطبيعته الى الأشياء من جهة وإلى وعي الآخرين من جهة
أخرى .

الوعي البشري في الظاهرية لا يخلو قط من اتجاه نحو الموجودات
ونحو ذوات الناس الآخرين . ولو أن اللواتي هي مصدر الإحساس
بوجود مصدر تعين الأساليب والمبادئ التي تتبدى فيها الكائنات
والأشياء فالها لا تأنف ولا تتقارب إلا عن طريق الأشياء المادية والمدرجات

الحسية . ولذلك فالتجاه الذوات الى الأشياء الخارجية حمى وبعد من المكونات الطبيعية الأساسية لهذه الذوات . واذا لم يتوافر لها ذلك الاتجاه واذا لم يتأت لها القصد فقدت كل حقيقتها لوجودية وضاعت بالتالى كل مقومات الوجود الاجتماعى .

فمنظريه تداخل الذوات التى سميت الى تطبيقها على مفهوماتنا الثقافية استخدمت أصولها من حقيقة الوضع القائم بالفعل . عرفت أن الوسيلة الوحيدة لاتقاء التنافر هى استجماع عناصر الفكر والفهم والدق بالطريقة التى تضمن التقاء الذوات عند أشياء معينة . وباستمرار الالتقاء عند هذه الأشياء وبتوالى التقارب والتشابه الذى تحصل عمليات عالية لتدوير عناصر التعرف والاختلاف لدى جمهور المثقفين . كان المنهج الذى قممت بتخطيطه لنفسى يعنى على دعوة المشتغلين بالفكر الى الالتقاء حول مفهومات معينة . كان الأساس فى هذا المنهج أن أجعل كل مظاهر الحياة الخارجية معينة لنا على أن تقع أبصارنا وعيوننا وأفهامنا على الأشياء نفسها . وبتكرار وقوع حواسنا على نفس المشاهد يحدث التحول الضرورى نحو تقريب الأفكار وتوليف الدعوات او بعبارة أخرى نحو تداخل الذوات .

ولكننى لم أكد أسس لادخال هذا المنصر الظاهرى على حياتنا الفكرية حتى وجدت هوة أخرى تفصل الفكر وجمهور الناس . والتقاء الناس الدين لا يملكون وسائل الالتقاء نفسها حول المفهومات والآراء والمشاهد لا تؤدى الى شئ . ستؤدى فقط الى زيادة الهوة لتزايد الالتباس . وستؤدى الانحسارات والاختلافات فى الشعور والفهم الى تعميق الفوارق وتعميق سبل التفاهم والاتصال الروحى بين مجموعات الناس والافراد . فليجأ كل منهم بالتالى الى جزيرته التى يجول فوق أرضها حامدا الله على الفسيحة بالاياب . وبعد أن كملت أومى بضرورة التمارن الاجتماعى من أجل فرض المقاربات الذهنية بين مجموعات المثقفين وثبات الناس خطر لى أن أراجع الى مرحلة سابقة على هذه المرحلة الفكرية فعدلت عن تداخل الذوات ونظرت فى الامر من وجهة نظر أخرى وهى وجهة نظر التعددية .

والتعددية معناها استخدام منطق متنوع يلائم كافة المقترضيات والمستويات . لهذا توصف التعددية بالنسبية لأنها تنفى كل مفهوم مطلق للحقيقة وتربط الحقيقة بالمرقف أو بالمستوى الذى تنشأ فيه . فليس هناك حقيقة مطلقة كلية وانما هناك حقائق جزئية لكل موقف من المواقف . وكل حقيقة من هذه الحقائق تؤدى دورها بحيث تكفى الحاجة اليها فى كل مرحلة على حدة . وهى فلسفة واقعية لأنها تستمد حقيقة كيانها من

«الواقع المائل بالفصل • فالناس حاليا في القرن العشرين يحضرون في تفكيرهم لِمبادئ العلوم والرياضيات كما يحضرون لأهواء الفلاسفة والكهنة ولرجال العمل الهندية والمعتقدات البدائية والخرافية • قوم يعيشون في عصر واحد وأبناء جيل واحد يتمتعون بصور شتى متضاربة من أساليب الفكر والنظر • فالتعددية تستند مقوماتها من حقيقة الوضع القائم بالعمل وتسمى بالتالي إلى التفاضل إلى عقل الإنسان عن طريق المنطق الذي يتقله ذلك العمل • يمكنك أن تفكر وفقا للأقيسة الأرسطية أو الديالكتيك السقراطي وأن تستخدم المصايب التركيبية الكلاسيكية في الوقت نفسه الذي يتطلب منك استبعاد منطق بيرس وجون ديوي وكوبن • يمكنك أن تجعل فكرك يتخذ روحه من قوالب الحذل البيزنطي وأن يتسرح إلى الأفهام في أسلوب الخطاب الحكيم السيماني • فليس لنا أن نرسم خطوطا مستقيمة في كون دائري أعرج كما تقول سيون دي يوفواو على لسان إحدى شخصيات قصتها عن المثقف • ولا ينبغي أن يسجد المفسر في قوالب معينها في الحياة أو أن يخطط لنفسه أسلوبا لا يجده عنه وطابعا لا يقبل الانصراف إلى سواء في عالم متطور متعصب موزع •

••• والتعددية في الاصطلاح الأوربي هي البلوراليزم • ولا ترجع كل أمور الحياة وفقا للتعددية إلى أصل واحد بل إلى أصول متعددة • ليس هناك أصل واحد للوجود كما أنه ليس للوجود أصلان • أي أن التعددية تعارض الفلسفة الواحدة التي تأخذ العالم ككل واحد مهما اختلفت مظاهره • وهي ترفض أيضا الثنائية التي تصح العناصر المتضادة كأصل في طبيعة الوجود • لذلك تصني فلسفة التعددية أو البلوراليزم أن عناصر الوجود الأصلية التي ترجع إليها كل الموجودات متعددة • لم تست الحياة إذن من بؤرة واحدة بل من نوايا عدة • وكما تختلف وتنوع المصادر التي ترجع إليها الحياة تختلف وتنوع أيضا مظاهر سيرها وانعكاساتها • فهي بذلك تؤدي حقائق جزئية مبعثرة وتبرر حلة مستويات كثيرة متعرجة وتتل على حوائث شتى متضاربة • ومن هنا قالت التعددية أن مظاهر الوجود لا تورد إلى أصل واحد بل إلى أصول متعددة وإن العالم ليس وحدة شاملة متجانسة وإنما مظاهر لحقائق مختلفة وكانثت متضاربة •

والواقع أن التفسير التعددي للوجود قديم قدم التفسير الواحد والائتني • فالفلسفة اليونانية عرقت أرجاع الوجود إلى عنصر واحد كما عرقت وصح حقائق الوجود في قالب ديالكتيكي ثنائي • وكذلك عرقت الأسباب العلة والعناصر الكثيرة للوجود •

ولكن ليس المهم بالنسبة إلى الموقف الذي اسقت فيه حو نظرية

التعدد الوجودي • لهم بالنسبة إلى هو نظرية التعدد الهرمي • اعني أنه من الضروري أن نقر بوجود نظريات مختلفة في تفسير الوجود وأن نعتبر هذه النظريات أساسية ولا نغنى عنها • كذلك يتحتم علينا أن نعترف بوجود أساليب متباينة لفهم الحياة ووجود وسائل متعددة لاكتشاف الكون • إن نظراتنا بعضها يشملها التباير وهي تخضع لالوان شتى من المنطق والأصول • وتاريخ الفلسفة نفسه ليس إلا مجالاً كبيراً لسرد جملة الفروق الجوهرية بين مراحل المعرفة الإنسانية من عصر إلى عصر بل وفي العصر الواحد نفسه • وفي الوقت الذي تستلج فيه فلسفة بينتشر تشعير بمنعة كبيرة في الاطلاع على كاط وعلی هيجل • وتقرأ فلسفة ليبنتس وفلسفة لوتسه فتشعر بما فيهما من ابعاد تباير ابعاد فلسفة اسبيورا • وتجد أن الفلسفة التي نوصلت إلى حقائق التفكير العلمي والرياضي في العصر الحاضر لا تزال تشعير بالحنين إلى مقراط وبودا •

ليس هذا وحسب • وإنما نجد أن الناس يتخذون وسائل مختلفة إلى ادراك حقائق الأشياء • منهم من يستخدم منطق جون استيوارت ميل ومنهم من يخضع في تفكيره لمنطق كينز أوفيتش أو رسل أو برادلي • لهذا تتمجب جميعاً من أن كل أنواع المنطق التي خلقها الفكر البشري لم ينفع بعضها البعض • وهل الرغم من التسوع الشديد في أساليب البحث وفي أساليب الفهم لدى الجماعات البشرية ولدى الأفراد من جيل إلى آخر فإن حاجة الناس لا تزال ماضية إلى المنطق القديم كما هي ماضية إلى المنطق الحديث • ولا يزال الناس يعكرون بمنطق أرسطو كما يعكرون بمنطق ابن سينا • ولا يزالون يوالون مهامهم العقلية خاضعين لأصول البحث العلمي التي وضعها ليكون وكلود برنار أو متابعين لأوليات المنطق الرياضي • وبعبارة أخرى لا يزال الناس يخضعون في تفكيرهم وتصوراتهم لمنطق الوجدان والمساطقة أو لمنطق البراهين والأقيسة أو لمنطق الأوليات والمتواليات •

فاخطر مهمة نشاط بنا في هذه الأيام هي القدرة على التقاط منطق الفكر واكتشاف أسلوب التعرف على حقائق الأشياء • فستطو الفكر هو الوسيلة الأولى للخوض في حضارة الثقافة المعاصرة • هو السبيل إلى الوقوف على الخطوط والملاحق الأولى لصدمات التفكير المختلفة السائدة بين الأفراد والجماعات • وعن طريق منطق الفكر عنه هذا وذلك أو عند هؤلاء وأولئك نستطيع أن نتبين وسائل الفلاذ إلى عقول الناس وحسود المتقبلين على الانتاج الفنى والثقافى •

الخطوة الأولى إذن هي اكتشاف أسلوب التفكير ومنطق الفكر العائى

لدى الأفراد والفئات • وحيث أنه يمكن أن تصوغ انتاجها على النحو الذي يتلاءم مع كل فئة ومع كل جماعة • والتعمدية هي دعوة فلسفية لتجريبه استخدام مستويات مختلفة في الانتاج والتأليف من أجل ارضاء كل الأهم والطلبات • لابد من استيفاء حاجات الناس إلى التطلع وفهم مظاهر الحضارة والفن عن طريق استخدام أشكال منطقية مختلفة تتفق مع كل الميول والطلبات • فإذا خرج الفنان مرة بأعمال تكبيرية أو تجريدية أتبعها في المرة الأخرى بمحاولات طيبة وقانونية • وإذا ألف كاتب قصة على النمط المستحدث أمكنه في مرة ثانية أن يباشر الأسلوب الوعظي أو الأسلوب التصويري أو الأسلوب الخيالي البحث أو التلميح الاجتماعي • كذلك يمكن أن يعالج الشاعر فنه بأحاسيس حضارية شديدة الامعان في العمق والأصالة وأنه يعود فينظم الأشعار في المعاني القريبة المتداولة والصور الريفية • والفلسفة تستطيع أن تناطح مرة أقصى أمام الفكر العقلي المنهجي المنظم وأنه تقترب مرات من البساطة التعبيرية ومن الرمزية والإبصار اللازمين في حالات مواجهة المفاهيم والأفكار الأليفة •

التعمدية إذن في رأينا هي الملل الوحيد لأشكاله والتغلب على الممارسة ولأزمة الفكر الخالي • قد يكون في هذا بعض التصنت في أرواح بعض الفنانين والأدباء والكتاب بالعمل على مستويات متباينة • ولكن هذا هو العلاج الذي لا مفر منه لرقع صور التنافس من حياتنا الممارسة والمساهمة في تقديم كل ألوان الانتاج لكافة المستويات • وتاريخ الثقافة العربية ملء بالأمثلة الحية على مصداق الأخذ بهذا الأسلوب المنطقي الذي يدعو إليه • فبقدر بن برد هو الشاعر الذي سمي في معانيه إلى حد ارضاء الخاصة ألف أبياته الرقيقة •

ربابة ربة البيت

تصحب الملل في الزيت

لها عطر دجاجات

وديك حسن الصوت

والعقد حلق في سموات الفكر والأدب والشعر ومع ذلك عازد بساطته الحيوية في قوله :

أيها الجيبون لا تفضح تقارظي وشكري

أنت بعد اليوم محسوب على تقني وشعري

أنت إن لم تحسن الرفق فمن يحسن عذري

أنت إن فصرت قائلوا شاعري بالزور بطري

ما لنا المقاد والتقريد والتفريط يغرى
 انه يهرف بالمدح ولكن ليس يدوى
 فاملا الاقفاص يا جبيون طغرا اى طغرا
 وقل المقاد لا يخطئه فى تعريف قدر

وكذلك صلاح طاهر استطاع ان يصور بعض لوحاته متبعا
 أسلوب التجريد الشديد المتأثر بالفولت الفلاسفة وأن تنطق بعض لوحاته
 بصوفية تشبه صوفية النواويش والموالد • وكان الشجاعتى قادرا على ان
 يسجى موسيقاه كافة الأوساط والفئات • وحدوى التعمدية انها ستحمل
 الناس جميعا يحصلون على الألوان التى تلائم ميولهم وأذواقهم من الثقافات
 المخروضة •

فهل لنا فى أولئك قدوة وهل أن نعطى ما لقيصر لقيصر وما لله
 لله ١٩

خاتمة

١ - لماذا نحن للفلسفة ؟

لماذا يقبل عند كثير من أبناء العربية ومن أبناء الدول الغربية والشرقية في كل عام على دراسة الفلسفة في الجامعات ؟ ولماذا يقبلون على نواستها في الكتب الوفيرة التي تصنفها المطابع باللفات المختلفة ؟ إن الكثير من الناس ليتعجبون حينا يعرفون أن لفلسفة ما زالت تستهوي عددا وفيرا من الشباب . وأنهم يقبلون عليها من تلقاء أنفسهم ولا مشجع لهم على ذلك سوى ميولهم ورغباتهم الخاصة . بل إن الجماهير لصعب أحيانا من أن قوما من ذوى المكانة يحرصون على أن يصموا حولهم الشبان من الذين درسوا الفلسفة . ويحبون لذة ومتعة من متابعة الأفكار لفلسفة يشككون أو يأخرون حتى يكونوا طمحين بكل ما يظهر في العالم من السيارات والملاعب . ولكن هذه الجماهير نفسها يريد عقدا تجميعها حين تجد أن كلمة الفلسفة تنفس في جميع الأوساط وأن الكتاب يستخدمون هذه الكلمة في كل حين حتى عندما يكون الموضوع سياسيا أو اقتصاديا . وتندر من بين الكتاب من لا يستخدم كلمة الفلسفة حتى يواحه الموضوعات الفكرية والفنية والأدبية البسيطة ولا تمر مناسبة من المناسبات دون أن يجد نفسه مضطرا إلى توضيح الفظة باستخدام كلمة الفلسفة .

وبتمثال الناس . ماهذه الفلسفة التي لا يخلو منها مجال من مجالات الفكر مثل الملح الذي لا يخلو منه طعام ؟ .

وكلمة فيلسوف في الأصل اليوناني معناها محب الحكمة . وقال إن العقل وجد لأول مرة على أرض اليونان الأقدمين حينا استخدموا العبارات المنطقية . ولا يريد أن نخدع في شجاعة كلمة العقل التي وردت

هنا . أن منها ما بسيط وهو قدرة الفكر البشرى على استنتاج النهايات من المقدمات وبناء السلاسل الفكرية بعضها فوق بعض . فنحن نعلم على العقل كلما وجدنا الناس يملكون أسبابا لأعمالهم وبراهين على صحة هذه الآراء . لذلك قتل هيدجر بل الفلسفة حكمة الصب .

وقد ظهرت هذه المانة العقلية عند اليونان الأقدمين في القرن الخامس قبل الميلاد . وتعارف العلماء على اعتبار هذه المرحلة أولى مراحل الفلسفة بمعناها الحقيقي ومنذ ذلك الحين إلى اليوم لم تزل أرض من رجال الفلسفة ولم تمر فترة من الفترات خالية من أحد الأسماء اللاحقة في هذا الميدان .

واخلت عند الظاهرة البسيطة - ظاهرة استخدام الفكر المبني على المنطق - اشكالا متعددة لدى الشعوب والأمم المختلفة وأصبحنا ندرس تاريخ الفلسفة فتجده يضم مذاهب عدة وحركات فكرية لا حصر لها . فهناك مذاهب مادية تعتبر الحياة الطبيعية أساسا لكل تفكير وأخرى مثالية ترى العلاقة بين العقل البشرى والواقع أصلا لكل نظرة تحليلية يراد بها تفسير الموجودات .

وهناك مذاهب عقلية وأخرى روحية . هذه تحاول أن توضح كل شيء للعالم العقل الجافة ولا تحاول التفاضل عن مقتضيات عالم الفكر الحائس وتلك تمثل الحياة في أسلوب صوفي وتتعلى بالروح والوجدان وتتفاضل عما لا يصدر عن الضمير والذات . أما المذاهب الوجودية فتري أنه لا يمكن تفسير أى ظاهرة طبيعية بغير الاعتماد على الوجود نفسه بوصفه أول مظهر من مظاهر الحياة على الأرض والفلسفة الظاهرية تعتمد كل عالمها الفكري من المنهج الوصفي الحائس الذى يعتمد عليه الفكر عند مواجهة العالم الخارجى . فاللغة بين الفكر وبين الواقع هو لقاء طبيعى أولى سابق على كل خطرة من خطرات العقل .

وابتداء من هذه التقسيمات الأولية تتوزع الفلسفة إلى اتجاهات عدة وحركات كثيرة في أسلوب مباشر أو غير مباشر . ولو حاولت اليوم أن تقوم بعمل قاموس يضم أسماء جميع الفلاسفة لوجدت أسماء كل من سقراط وأرسطو وأفلاطون إلى جانب أسماء كل من كارل ماركس ولينين ستجد أسماء كل من كانط وهيجل وديكارت كما ستجد أسماء سارتر وسيرلو بوتنى وآيزنشتاين وجي.إل.إل .

وقد انفصلت الفلسفة عن علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة ولكن أين هو الرجل الذى ينتسب إلى إحدى هذه المجالات العلمية

والتي يسمى تسجيل كلية الفلسفة في مقال من مقالاته أو بحث من بحوثه؟
وعلى الرغم من أن الفلسفة قد فصلوها فصلا من كل هذه المجالات فهي
لا تزال تصمم الرجال المتخصصين والشباب المتفرغ .

بل يمكن القول بأن كل هذه المجالات العلمية لا تزال تتمتع برعاية
الفلسفة والفلاسفة لها على الرغم من القطيعة التي صارت تحصل أبحاث
الفلسفة عن أبحاث علوم الاحتياض والأخلاق والنفس والجمال والسياسة .
فالفلسفة هي المقياس الحقيقي لقدار الحق الذي يتجنى به بعض من
البحوث . ولا أقول أن الفلسفة تراحم كل هذه الأبواب العلمية الخالصة
ولكنها تتشكل بصور مختلفة وأوضاع متغيرة حتى تصبح يوما مقياسا
للتفكير في كافة العلوم ويوما آخر سبيلا إلى المعرفة الدقيقة ويوما ثالثا
أصلا من أصول القواعد والمناهج التي نتوصل بها إلى الحقيقة . وهي قبل
هذا كله أو بعد هذا كله قمة الفكر البشري في ميدان الفن والنقد الأدبي
وتعتبر الفاية القصوى التي نرنو إليها الأوضاع العامة في التصوير
والتلوين والنحت وفي الخلق الشعري الخالص .

فلماذا اتجه الفلاسفة إلى علوم الفلسفة يدرسونها ويتخصصون فيها
ويوقفون جهودهم ونشاطهم على ازدهارها وتطورها وخصوبتها ؟

لماذا يتروك الفلاسفة كافة المجالات ويعملون إلى النهاية في هذا
الميلاد بالذات ؟

يبدو لأول وهلة أن الفلسفة هي غاية الحكمة وفصل كل باحث يريد
أن يصل إلى مرتبة الحكيم الذي يتصرف في جميع أموره بمستوى العقل
والانزان . الفلسفة تغطي شعورا إلى الناس بأن من يشتغل بها يحجم
في دفتيه بين الثقة والمهارة وأنه يستخدم أسلوبا رصينا هادئا وطريقة
محقولة في حل المشاكل وعلاج الأمور التي تعرض له في حياته . فالفلسفة
بهذا المعنى هي سبيل الهداية والرشاد وهي لا تكف عن تزويد أصحابها
بنتائج العقل وحسيلة الفكر حتى يستوعب الفيلسوف حقائق الحياة
بالأسلوب الفريضمين له الاثام بمقاييس الشؤون الدنيوية وأسبابها وعقلها
وكيفية التصرف في كل ما يطرأ أمام عينه المرء من الأفعال .

لهذا تستهوى الفلسفة الناس بما لها من صفة مميزة عن كافة العلوم
الأخرى ومهما قام المرء بدراسة أبواب المعرفة وفروع العلم المختلفة وأصول
الكيمياء ومبادئ الرياضيات فإنه لن يصل إلى مستويات الحكمة التي
يتمثلها الناس في عالم الفلسفة . ولا يفضي علم من العلوم على صاحبه من
الفضيلة ما تفيضه الفلسفة على رجالها والمستغلين بها . وكثيرا ما يصح

الإنسان محتاجا إلى ما يبعث في نفسه الثقة والطمأنينة وما يشبع في خاطره الإيمان بالحياة . عندها يصل الإنسان إلى مرحلة الشك في الموجودات التي تحيط به وتعدم الثقة في نفسه بالوقائع التي تمر بحياة الأفراد وأنشاعات تستطيع الفلسفة أن تهيب الطمأنينة وأن تزيل ما يعلق بنفسه من آثار مظاهر العيش فالفلسفة سبيل إلى شيوخ الطمأنينة في النفس إلى جانب ما تقدمه لدراستها من ألوان العلم والمعرفة . وبذلك يصبح الفيلسوف مثلا أعلى في الاتزان والروية إزاء أحداث الحياة .

ولكن هذا المسبب الذي كان يدفع بالفلسفة إلى الانتماء والازدهار ويصلها مستحوذ على أكبر عدد ممكن من الباحثين والدارسين قد اختفى . لقد صارت الفلسفة مجالا للخيرين كما هي مجال الشريرين من الناس وأخذت بعض المذاهب الحديثة والمعاصرة تركز المعاصرة والنزق . ولقد الفيلسوف بذلك صفة الحكيم الذي كانت تفيض بذكر فضائل الأعلام والمجائر وغدا رجلا يتجاوب مع الحياة ويعرض نفسه لمخاوفها وأفراحها على السواء .

وقد يسوق المارفون سببا آخر لإقبال الشباب على ميادين الفلسفة وهو الفصول والرغبة في المعرفة . فالفلسفة من هذه الناحية ترضى في الشباب الرغبة في الألام بأكبر قدر ممكن من المعارف عن الحياة والوجود وتشجع تطلعاتهم إلى الوقوف على ما يجري في كل ميادين العلم من الأحداث والتطورات . كما أن الفلسفة تطرق أبوابا تقف عندها بقية العلوم مكتوفة الأيدي ولا تسمح الفرصة كاملة إلا لرهبان الفكر من رجال الفلسفة الذين تزودوا بكل ما يلزم من الأسلحة واستعدوا للنقاش والجدال في كل الأدواب . فشباب الفلسفة شباب فضول بكل معاني الكلمة يود معرفة أوسع من النطاق المادي الذي يحيط بنا في حياتنا اليومية ويرغب في التماز إلى مستويات لا تصل إليها المعارف الأخرى ويجب ألا يقف عند حدود المحسوسات التي يراها من حوله ، ثم انه قبل هذا كله أو بعد هذا كله يرجو أن يجد في الفلسفة ردودا على الأسئلة التي طالما تتور في داخلية نفسه عن هذا الكون ومبدعه وأبعاده . وهو لا يجد مبررا للكف عن التفكير عند حدود معينة يرسمها العرف أو لتلقاها بحكم الاضطرار التي تحيط عادة بمثل هذه الاستفسارات .

سكن أن يقال إذن . ان بعض الشباب يعصف بهذه الرغبة الملحة في داخلية نفسه ويميل إلى عدم التوقف عند مدى معين من التفكير ويتطلع إلى الخفى إلى أقصى أفاق المعرفة .

ولكن هذا السبب نفسه قد احتفى اليوم اختفا تاما من صلبان
الفلسفة . واصبحت الفلسفة خالية من كل الصفات التي تشع دعوات
المصوليين من الناس وأوشكت أن تكون تخصصا محدودا لا يتعدى مروج
بعته . ذلك أن فلاسفة اليوم قد اختلوا اختلا شديدا حول مهمة
الفلسفة الحقيقية وصار من بين مهامهم الكبرى أن سألوا حول مفهوم
الفلسفة ، أنهم لا يتكفرون عن النقاش والجدل عما إذا كان للفلسفة أن تشمل
بهذه الموضوعات الى جانب موضوعاتها الأصلية . أو بمعنى أصح أنهم
غير متفقين إطلاقا بشأن المهمة التي خلقت الفلسفة من أجلها . والسؤال
الأول الذي يرد على ألسنتهم وأقلامهم هو ما إذا كان للفلسفة أن تشمل
أناها بكل هذه الأبواب التي خلقتها رعايتهم وميراثهم المعرفة الحقة .
ودرج الفلاسفة يتقاتلون قتالا عنيفا وهم يحاولون تحديد مهمة الفلسفة
حتى لا تفسد نفسها إلا بما يقرونه .

ولقد ظهر النقصون الذين حكموا بأن الفلسفة مرتبطة مباشرة بالثقافة
التي تعود على المرء من ورائها . فليس المطلوب من الناس أن يدرسوا كل
العلوم ويفحصوا جميع المعارف وإنما عليهم أن يوقفوا جهودهم على ما يعود
عليهم بالسمع المباشر . وعلى الفيلسوف أن يتقيد فقط بما يجد من رؤى
معرفة من لغة أو حضارة .

كذلك ظهر من الفلاسفة المحدثين من يخرج الفلسفة من مناهج المعرفة
ولا ينظر إليها إطلاقا بوصفها مسيلا الى زيادة معلومات الإنسان عن حقائق
الوجود . فالأسلوب الفلسفي لا يصلح وسيلة لالتقاط المعارف وهو أسلوب
عتيق بال في نظر البعض ولا يصح الاعتماد عليه في إدراك المسائل التي
تحيط بها ولم يعد من الممكن اكتساب الأصول الثابتة للمعرفة عن طريقه .
وقد ظهرت آثار النظرات العلمية العالصة على الفلسفة ، كانظ ، حيثما
اعتقد أن التقليم الذي أحرزته العلوم الاستقرائية في عصره يعتبر دليلا
على صلق المنهج الاستقرائي وأن الميتافيزيقيا تمر بنضيجة صعبة لأنها
لا تملك بمثل هذه المناهج المستحيلة .

وحاول كل من براندل وبوزانكيت في اسطرنا أن ينقد الميتافيزيقيا
من هذه النضيجة عندما استبعد كل منهما أساليب المنطق الصوري وجلا
المنطق الجديد مقتربا بالحقيقة . فهما لا يسمحان بانفصال المنطق من عالم
الواقع ويريدان أن المنطق يلبس جسم عالم الواقع لحما ودعا ، فحاشية
سوزان استنبح وأعطتهم اسم المناطقة الميتافيزيقية ووصفهم بأنهم
كرسوا جهودهم لبحث العلاقة بين العمل الذي يعرف وهي الموضوعات
التي تتعلق بها المعرفة .

وجاءت الفلسفة الوضعية المعاصرة دافعت الفلسفة من جميع المهادم، وقالت إن مهمة الفلسفة الأول والأخيرة هي دراسة الكليات ومعرفة دلالاتها. والنظر فيها إذ كانت الألفاظ تؤدي المعاني المطلوبة على وجه مسليم .
فالفلسفة على هذا الوجه لا تسوق إلى أية معرفة ولا تبحث عن المعلومات وإنما تنظر فيها إذا كانت العبارات تؤدي معانيها وتحدد دلالاتها بطريقة صحيحة . ومن هنا انصببت الفلسفة على دراسة الجمل التي تتركب منها الأساليب لتزويدها بالوسائل التي تضمن سلامة الأداء اللفظي لبعض المعاني المطلوبة .

من هذا كله لرى أن الأسباب التي كانت تؤدي إلى الرغبة في دراسة الفلسفة والتمسك بها قد اختفت نتيجة للثورات الفكرية التي أخذت تتتابع في ميدان الفلسفة . لقد أصبح الاتجاه إلى الفلسفة بشعر مبرر وسماز اتجاهنا إلى دراسة الفلسفة والاستمسك بها محتاجا إلى تفسيرات أخرى سوى التي تقدم ذكرها . ولا ينبغي الاستخفاف بشأن الثورات الفلسفية التي مبدت الإشارات إليها . فهي منتشرة بين المفكرين والشباب وموزعة على بلاد عدة . ومدارس الوجودية التي تخطت الحدود الفرنسية والألمانية صارت موجودة في كثير من الدول . وكذلك مدارس المتطرفة الوضعية والتحليل اللطقي فقد ظهرت في النمسا وإنجلترا وأمريكا واتسع المجال أمام الرأسمالية أو النفسية لصور لها أنصار داخل إنجلترا وفي بلاد العالم أجمع .

وهذا كله يكون خطرا حقيقيا على الفلسفة كما يبدو لأول وهلة . ولكن الواقع بخلاف ذلك وكلما تنوعت الفلسفة وتفتحت أبوابها على عصر حديثة ازداد عدد المقلين عليها والمخالفين بها . وهذا يؤكد أن الاشتغال بالفلسفة يشبه المصير بالنسبة إلى حياة الأفراد فرجال الفلسفة لا ينطرون إلى الفلسفة نظرهم إلى حرفة يقومون بها وإنما إلى حياة يعيشونها . وهم لا يرون فضيحة في أن تعجز الفلسفة عن مشابهة العلوم الوضعية وإنما يرون أن الفلسفة لا تخطئ إذا استجابت للثورات الطبيعية التي تنشا في فروعها المختلفة وأنها حين تستمسك بأسسها وتدرجها ومذاهبها ومناهجها فإنها تحتفظ لنفسها بشخصيتها المستقلة عن كافة العلوم .

وهذه الشخصية أو الكيان الخاص بالفلسفة تجعلها تبحث الحياة في نفوس المتبلين عليها وتطعمهم إلى اتخاذ الخطوات اللازمة للانتماء إلى إحدى الفئات . فالمستدل بالفلسفة لا يعنى له أن يبقى في موقف المحايد إزاء كل ما يحرق حوله . أنه مرتبط بالتفسيرات التي تعطيها الفلسفة وعليه

أن تتقدم بحلوله وإنكاره في كل ما يظهر من المشكلات . وليس له أن يظل مكتوف الأيدي إزاء الأحداث التي تدور في عالم الواقع أو في عالم الفكر . أنه يشارك في كل ما يستطيع المشاركة فيه ويسهم في إعداد الموضوعات صنفلا حريته أكبر استقلال ويندر من الفلسفة من لا يستحجم حريته أعنى استخدام في شتى الأمور التي تقع في نطاق مشاهداته . فهو يؤمن بالحرية إيماناً عميقاً ولا يرى في العالم ازدواجا بين الظاهر والباطن . لقد أصبحت الحياة بما فيها وحدة لا تقبل الانقسام وإذا كانت الحرية من عالم العقل أو من عالم الواقع فهو يشعر بها في قرارة نفسه ولا حاجة له إلى العودة إلى المثالية القديمة من أجل تطبيق مبادئ الحرية .

وهذه الحرية هي التي أظهرت الفوارق الكثيرة بين المذاهب الفلسفية المختلفة . ومن هنا نجد أن شباب الفلسفة يقبل على دراستها وهو مؤمن أكبر الإيمان بأنه لن يجد ميدانا آخر للمعرفة يستطيع أن يستفيد فيه من حريته كما هو الأمر في ميدان الفلسفة . فهو أولا لن يظل أعزل إزاء المشاكل الخطيرة التي تسوقها إليه الفلسفة وعليه أن يقرر بأسرع ما يمكن إلى أي المدارس ينتمي . وهو ثانياً مضطرب إلى الاستعانة من هذه الهيئة الطبيعية التي تزفها إليه الفلسفة وهي الحرية .

لهذا ظلت الفلسفة منقسمة إلى مذاهب وفئات ولهذا أيضا أقبنا على الفلسفة وأصبحنا من رجالها وكهنتها . لم نتركها على الرغم من الأزمات التي مرت بالفكر العربي المعاصر ولم نحاهد طويلا من أجل استيفاء كل مستلزماتها لتظل أعلى من المناهج والتقسيمات . أما نفس فيها حرارة الفكر ولداسة الرأي ونفس بأنها أرفع من العداوة والبغضاء . والمصر الذي نعيش فيه أصبح يتطلب حيشا كبيرا من الفلسفة لينقضي عن حين العالم آثار الأحداث التي تلم به وليرزع في قلوب الناس عناصر المحنة والتعاون وليجعل من الحياة بهجة للمكافحين من أجل الإنسان في حاضره ومستقبله .

٣ - محاولات لا تنقصها الشجاعة

لنلت المفسرين من عمري وأنا طالب بمسم الفلسفة بكلية الآداب وكنت أشد لا أزال متحمسا للمبتائيزيقيا بوصفها فرع الفلسفة الروحانية التي لا يستطيع التخل عنه . ولم يكن الأمر واضحا وضوحا كافيا في أذهان الطلاب في ذلك الوقت ولكننا كنا نشهد من حولنا عمليات تشبه الصراع حول مشكلات الفلسفة الرئيسية كنظرية الوجود على نحو ما أبرزها كتاب الدكتور عبد الرحمن بندي عن الزمان الوجودي . ونظرية الجمال كما

ظهرت في كتاب هذه السيرة للاستاذ المقاد ، ونظريات الأسس
الميتافيزيقية كما جاءت في كتاب الدكتور عثمان أمين عن ديكرات .

الحق يقال أننا لم يكن يحظر علينا في تلك الآونة أننا سنواجه
موقف وضعى حديد مثل الدكتور زكي نجيب محمود ، وكان قد وصل
من لندن حديثا بعد أن انتهى من اعداد رسالته للدكتوراه ودخل اليها
في قاعات الدرس والمحاورة وكأنه يعلم مقدما أن حماسنا للميتافيزيقا
يشبه الحماس الثوري للمعارف الجديدة وموجئنا في قسم الفلسفة بعمو
حاد الطبع لاذع النقد بوجه هجومه ال فروع الميتافيزيقا في غير قليل من
السخرية والاتهام .

والواقع أن تيار الوضعية التحليلية وهي لفلسفة موروجنستين وبير
لم يكن ذا مثلين معروفين لدينا وكان طلاب الفلسفة أكثر تألوا
بالمدرسة الألمانية والمدرسة الفرنسية . وجاء اليها الدكتور زكي نجيب
محمود مرودا بقصور الفلسفة الجديدة وحمل على تيارات الميتافيزيقا حملات
عوية مظلة جعلتنا ندهش من علاقتنا بالفلسفة التي قيدنا اسماءنا
لدراستها .

وقد استطاع الدكتور زكي نجيب محمود أن يقتلع منا الإعجاب
والدهشة ولكنه لم يستطع أن يبعدنا عن تيار الميتافيزيقا . فالوضعية
التحليلية وصلت ال عيدان الفكر قبل مجيء الدكتور زكي نجيب محمود
بسنوات عدة على يد أحد أقطابها الانجليز الأصلاء (١) وهو جون
ويزتم - فقد كان هذا الفيلسوف حرسا للفلسفة بجامعة اسكتندرية في
فترة الحرب العالمية الثانية . وحاول هذا الرجل التبصير بسقوط
الميتافيزيقا كما أن هذه المدرسة حاولت أن تواصل أعمال جون
امنيوارت مل وحيوم ولوك وأرادت أن تخلق اتجاهها للفلسفة يخالف
الاتجاه الذي شقه كاسط وديكرات ووحلت في شخصية برتراند رسل
القوية اكبر مشجع للاستمرار في التيار الوضعي المنطقي . على الرغم من
ذلك كله فشلت في أن تنحرف بالفلسفة ال المجسالات التي زكها ولم
نستطع الوقوف أمام صاحب الفكر الحقيقية وأصول الفلسفات الجادة .

ذلك أن الفكر قد اضعى على الفلسفة من ألمانيا بثلاثة أسماء من
عائلة الفكر هم هيدجر وهوسرل وياسبرز كما اضفى عليها بثلاثة مثلهم
في فرنسا هم جاستون باشلار وجان فال وموريس ميرلوبونتي فأنعشوا

(١) جرت أولتون ويترجم : التحول المنطقي - دار المعارف بمصر
John Oulton Widdow: Metamorphosis of Philosophy

مبار المينافيرقا من جديد وأعادوا الفلسفة الى حظيرتها • بل يمكن القول بأن الفلسفة كانت قد فتحت كل صفاتها العلمية في صيتها هذا التروى وفقدت كل قيمة حقيقية حتى جاء هؤلاء الفلاسفة وأعادوا إليها كل قيمتها التي كانت قد ضاعت على أيدي الوضعيين والماديين والحسيين •

فالفلسفة كانت قد تعرضت لحملات قاسية عيفة من أصحاب المذاهب المادية والمذاهب الحسية حتى وضعوا عنها صفة العلم المادى الى أن برزمت في سماء الفكر فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية لاستعادتا المينافيرقا وضمهما الصحيح بين علوم العصر الحاضر وأمكن مواصلة الاتجاهات الفكرية والمنطقية بصورة أقوى مما كانت عليه من قبل ولم يعد احد يخل من الاستعمال بالمينافيرقا أمام أصحاب المذاهب الوضعية •

ونحن هنا في عصر قد سعدنا منذ زمن بظهور محاولات جريئة في ميادين المعرفة كافة وشهدنا مذاهب الوجودية والوضعية والظاهريات وهي تنمو على أقلام كتابنا وتجد المتحمسين لها في الأوساط الجامعية وغيرها والواقع أن علماءنا أصبحوا من كبار المشايخ لهذه المذاهب إصاروا يشغلونها تمثيلا صادقا حتى وجدت أبحاثهم مجالها الفسيح بالبحوث والدوريات الأجنبية • وإذا كانت هذه المذاهب المختلفة تخلق عددا من نزعات وتيارات متطاحنة فإنا لم نعد نخشى التنافس من أجل استيعاب هذه العلوم ولم يعد نخاف من المناقشات حول المسارات والمصطلحات والنصوص التي تؤكد أن أرضنا الفكرية قد سارت من الحصرية بحيث صار في إمكانها تلقي كل المذاهب الفكرية وجميع أبواب الفن والثقافة •

وقد كان لكل هذه الأفكار والمناهج الأدبية صدامها السريع عندنا في قاعات الدروس والمحاضرة وفي ندواتنا الثقافية التي تضم المفكرين والأدباء • ولم يتمكن الدكتور زكي نجيب محمود على الرغم من حجة دمه وصداقية مهبه أن يحمل من فلسفتنا كلها تيارا وضعا تحليليا • وقد جمع حوله فئة كبيرة من عمال الوضعية المنطقية ولكن الجو العام يميل خاصة نحو فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية التي تعتبر تيارات فكرية حقيقية وتنبع من صميم الكيان الفلسفي وتنتج من الاتجاهات المرفقة التي أعادت الى الفلسفة قيمتها العلمية •

إننا نفخر اليوم ولا شك بأننا في طرف منوات قليلة استطعنا أن نلتقط بنور المذاهب الغربية في الفكر والأدب والتي حتى أصبحنا مركزا ثقافيا وروحيا عالميا نشترك باللامنا وعقولنا وفنوننا في اللحظة العامة التي شملت الفكر الحاضر ولا شك أن الصراع الذي نشهده اليوم

حول قيمة هذه المذاهب والخلافات التي تظهر من آن لآخر حول حقيقة هذه المذاهب هي الأصول التي ستؤدي الى تقويم نهضتنا ونهضتها تاريخ الامكار والفلسفات *

٣ - هل يمكن ان تقوم فلسفة مصرية ؟

هذا سؤال حقلنا طويلا وشغل عددا من المكربين الشبان الذين تطلعو الى حلق اتجاهات فلسفية تنبض بدقات قلوبها وتتماثل مع اوصافنا وانهاضنا . كلما يود أن يرى منابع الفكر عندنا وهي تنسق بفلسفات عريقة اميلة نذل على روحنا ونفصح عن طبيعة بلادنا . وليس أحب اليها من ان نرى الفكر العربي المعاصر يستكمل أدواته ويستشر قواه لكي يخلق على ضفتي النيل معالم الثقافة الجديدة بنا ولكن ينشئ فلسفة حقيقية تعبر عن كيانه وروحه .

ولا شك أن ذلك يستلزم منا انما كاكيا بالعلوم الفلسفية . لابد من الوقوف على التيارات الجديدة في عيادين الفكر عامة . ومن الضروري في الوقت نفسه أن نتعرف على حقيقة التطور عندما امر مفروض منه . لابد أن نحس حاجات الناس في مضمار الروح ولا بد أن نشارك في اليقظة التي بدأت تمب في أذهان الناس . فهذا ينير لنا السيل كما نعد الى آفاق المستويات الانسانية العادية في صراعها مع الحياة والألم وفي صميم احساسها الفطري بمشاكل الوجود . ولن نتحدد منابع الفلسفة الحقيقية مالم نكتشف الضمير النقي أو الضمير الخالص لدى سواد الناس . فحين افكر في الانسان أشعر بالشوق الى ادراك داخلية ذاته لا طي نحو ما هي عليه وانما على نحو ما تبدو في ترابطها بعلاقات سببية مع مظاهر الاشياء المحيطة به .

لذا عندما الى اكتشاف الضمير عند سواد الناس أصبح من اللازم أن نستعين على معرفته بالظواهر الوحشوية التي يتحقق فيها ارتباطه بالاشياء من حوله وطبيعته الجسدية والعضوية . بل علينا أيضا أن نتعرف على علاقاته بالآخرين وعلى أسلوبه في استخدام الأدوات الحسية في معاشه . ولن نعترف على الوعي أو على الضمير لدى الانسان العادي الا اذا عرصا طريقته في مقارنة نفسه بالآخرين . فالانسان لا يستخلص جملة معلوماته عن الناس عن طريق الكتل الشريفة المائلة امامه على شكل شخص متحركة وانما يستخلصها خلال ذاته وخلال تجاربه وعن طريق الموازنات التي يعقدها باستمرار بين وجوده الداخلي ومعرفات الناس .

حينئذ يخطئ ويستطيع ان يستنصر لدى الحيوية التي تنبج بها افئدة الناس
من حوله .

خذ مثلاً لذلك حقيقة اللغة . فلحنى لا تعرف ما هي اللغة الا اذا تكلم
الناس ولا يتكلم الناس الا اذا ظهرت علاقات بين هؤلاء الناس . كذلك
لن تعطين الى الوعي الذاتى لدى الناس الا اذا لحست قوة الفرد فى مضاعفة
نفسه بالآخرين . فهلهه هي الوسيلة الرحينة لاكتشاف الوعي الذى يكس
وراء معاملات الناس لأن الوعي البشرى الحالى من ارتطافات بالآخرين
لا يتحقق فى صورة فعلية كوعى حالى . .

كذلك يضطر الانسان عادة الى مزاوله العمل فى أى مجال من
المجالات مدة طويلة لتحويل هذا العمل العادى الى عمل فنى كبير . يلزم
ان يظل المرء فى شغل ودأب مستمرين لأجل يستد سوات وسنوات لبلوغ
مرحلة الاتقان لصناعته . ليس الخلق عملية مبهلة وانما يحتاج عادة الى
حذبة ومرارن طويل الأجل . ومواصلة الاشتغال بعمل من الأعمال هي التي
تجعل الانسان فى النهاية قادرا على الخلق والابداع فى المجال الذى يشغل
نفسه به . لابد من المواظبة والالتكباب على الدراسة والبحث والتقصى حتى
يترك المرء جوانب المهمة التي يقوم بها وحتى يستوفى علمه بتفصيلاتها
وجزئياتها الى ان يصل آخر الأمر الى التمكن والسيطرة على قواه ازاء هذه
المهمة . وكلما مضى الوقت وانضمت معالم الأشياء فى ذهن الانسان
تنوعت أمامه الأساليب واستقرت لديه المساهج واستتبثت له الأدوات
والوسائل .

ويحتاج العمل لول الأمر الى معالم تقليدية واضحة حتى يتمتعى له
الوقوف على قدميه . يحتاج الى خطط عادية واساليب متبعة وأسس عامة
الى أن تتم له النمو ونهتياً له الحياة . المفروض انن أن تتقدم الاتجاهات
واحدة واحدة داخل قنات مطروقة وسبل مبهدة حتى تتشأ بشأة
واحدة . بعد ذلك تتفتح الأذهان على المستحدثات الجديدة التي تبدو فى
ظروف طبيعية مع سباق الأحداث والتي تحتوى وراء تجربة ضمنية فى
مبدائها .

فاكتشاف اللامعقول فى الفكر الغربى المعاصر أمر معقول مثلاً .
اللامعقول هو نوع من الفراز من ضرورات العقل ومقتضياته بعد أن ظهر
«مبنى العلوم بصورة قوية وبعد أن تقدمت الابحاث فى المنطق الرياضى .
ان ادخل ناشكاله وسادحه قد أثقل على روح العرب منذ حصة وعشر
قرناً . ومر الدهن الاروبى بتجربة العقل المطلق أحياناً منعاقبة . ولكن

مدنية اليوم صارت تفرغ على ذلك ألدهن اوضاعها جديدة في العلاقات الانسانية كما انها صارت تفسح المجال لتحقيق الالامقول في المعاملات العادية . وكل القيم والفروض المستوحاة من المدنية الحديثة تجعل الانسان يتصرف بروح التكاليف مؤداهما الاستناد الى تجربة اوسع نطاقا من تجربته الفرد الواحد أو العقل المدقق .

وأن اليوم لهذا الدهن أن يتشكك في الضرورات التي يفرضها العقل . فالعقل ليس سوى ظاهرة من الظاهرات التي يمكن للفكر الغربي الاستغناء عنها أو التي أصبح الانسان الغربي يستغنى عنها فعلا من أجل المتلومة على الحياة في ظروف معينة يعيش فيها . وحقيقة الحياة عنده أشد اطلاقا وأكثر شمولاً من تجربة العقل . والعقل نفسه ليس الا حيلة من الخيل التي تستخدمها الحياة من أجل المحافظة على جوهرها . فالحياة نفسها اعم وأشمل من ظاهرة العقل وإذا تمارس العقل مع الحياة فالفنية للحياة .

وقد استنفد الانسان الغربي طاقة العقل شأنه شأن أي طاقة أخرى وصار يواجه اليوم طاقات أخرى لها أثرها في تشكيل تجارب الانسان . أما في بلادنا فتجربة العقل قصيرة ومحدودة ولم تكند تستنفد منها شيئا . وابتداء تجاربنا الحديثة هي الالامقول غريب وغير مفهوم فأوضاعنا لم تكن تكن يوما تحت ضغط العقل بل لم تكند تتفتح على كل آفاقه . ولم نشعر بمد بالمعانة من وطنه واستملاته وسيادته . وعملا في الفكر والفن لا يزال وثيدا .

والمعجب مثلا أن يبدأ عندنا الفن التشكيلي من مرحلة التأثيرية وهي الفرعة التي سادت عند الصانين والمصورين ببلادنا بعد الحرب العالمية الاولى . بينما يحتاج من التصوير الى مراحل تقليدية طويلة تسكنه من استيعاب القدرة على مراوالة العمل الفني ومن التعود على الدقة في تصوير المنظور . وقمرنا بسرعة مذهلة الى السريالية والتكبيرية والتجريد فلم يسطع المصورون والمثاقنون أن يقتنوا دقائق الصنعة وأصبحت توزعم الفظة الى العناصر الجوهرية في الاداء ولم يستطع الجمهور أيضا أن يعقل الى دقائق الفن الجديد .

أما في الشعر فقد ظهرت عندنا حركة يائسة من المبني التقليدي للتصيدة دون دراسة حقيقية لفنون الوزن والايقاع ودون أن يعصروا معنى الجمال الشكل في الهيكل البنائي . ولم تنشأ هذه الحركة الا استجابة للرم بالشكل القديم المصنعة وحيا في اظهار الولاء لفكرة التجديد

مجرد فكرة . ولم يجعل الشعراء بالامثالات القصيدة التي تتيجها لهم
الاوراق المطروقة والتي تحتويها الاشكال البائسة بوصفها افكارا نسفية
القصيدة .

ولم يبر المسرح - أو لعله لم يكن يبر - بتجربة طريفة في مضمون
الشكل التقليدي للمسرحية . بل في لغة اجزاء حثبه المسرح الى ارضية
الترجين . وفي لغة ايضا صار يقدم الوانا من المسرح التي تبرز بين
التحريد والسيرالية واللامقول . ونحو الكتاب قالب المسرحية الاصيل
وطبيعة المسرح في الرمز والاياء ليحلوا محلها صورا خطافية ومضاهة
استعراضية .

اما في الفلسفة فقد كنا اسعد حقا لاننا شهدنا مولد الفلسفة
الحصرية بصورة صحفية اول الامر ثم صارت هذه الصورة تتطور في
ايدي مفكرينا الى ان استقر اهم الاسلوب الفلسفي . فشدت نظريات
النسوة والارتقاء وفنسات التطور قبل الحرب العظمى ثم امتدت حتى
عاصرت نزعات الشك والتشكك فيما بين الحربين . وداهمت الوجودية
ارسطو الفلاسفة بعد الحرب العالمية الثانية وطلعت على الناس بمصطلحاتها
الحديثة حتى لحقت بها الوضعية المنطقية وحاولت هذه الأخيرة ان تحدد
انساس الفلسفة الوليدة بتحديثاتها الحسية الساذجة . واسمى
المشتغلون بالفلسفة حيارى بين تفرتهم على التحليل والدراسة وبين
البرعات السخيفة التي تبصهم من التقدم في الميدان الذي اقتصروا به .
فاصرفت غالبيتهم الى مجالات تعاقية اخرى لاترصد لهم لوطاة النقد
والتعقيد .

وتأرجحت القصة بين الواقعية والانسياب التذوي من جهة وبين
الطبيعية والتحليل النفسي من جهة اخرى . ومنح بذلك مطلق الخيال
الذي يسمح بالتقاء عناصر الفن القصصي حينها في المرد والمكايه .

ومن الطبيعي ولا شك ان تصدر في افكارنا واراتنا عن متابعة
حقيقية لتقافة العرب في تطوراتها الاخيرة . ولكن الشيعة التي يواجهها
اليوم هي انحصال الجمهور من اهل الثقافة ورجال الفكر والأدب والناس .
اصبحت القنوق والآداب والفلسفات لا تفس الجمهور كما سافرا وصار
الكتاب معزولين اللهم الا من واقام الله الشجاعة على ان يخلصوا من
الاحتراف الاصيل .

وصارت حاجتنا ماسة اليوم الى ما يبعد الى الجمهور نفسه بعينه
بحيث يستطيع ان يعارى التيارات الفنية والفكرية ويبحث يمكنه ان

يتدق طوم كل ما يدور في الحياة من حوله ، والمهم أيضا هو ألا تنصر الفلسفة من جانبها في امتياف هذه الحاجة ، بل ان مهمة الفلسفة الاول هي الاسعابة لمطالب الناس المصادين مع محاولة حفظ التوازن بين الاتجاهات العامة والبحوث الخاصة ، فيقع على عاتق الفلسفة اليوم الكشف عن لوحة الطعف في النظريات المتعلقة بكافة ألوان الفن والأدب ، والفلسفة هي التي تقاوم الاتجاهات الرديئة وتؤيد الافكار الصحيحة . الفلسفة هي التي يمكنها أن تدير غور النظريات المروسة وهي التي تستطيع أن تطفن الى سلامة الاتجاه وحقيقة الوضع في كل باب من أبواب الثقافة والحرفة .

وليس يعجيب أن نراجع التاريخ قليلا فنجد أن النقاد في الشعر والأدب بنوا بطرئات أرسطو واستمروا يدرسون على أيدي شوبنهاور ولنج وتشليجل وكولريديج وآخرها ساورر ، وكذلك الحال في نظريات الفن والنقود والجمال ، فامشغلون بالفلسفة فاندرون على أن يوصحوا الاصول النظرية والمبادئ الاسامية في كل علم ولأن . وعن هذا الطريق منظر بالبنائر الحقيقية في موقفنا الفلسفي الجديد .

ولكن لا تلبث أن تظهر لنا العقبات ، فما هي الفلسفة أولا وما هي مهمتها ؟ وما هو وضعها بعد أن كادت تضيق من الوجود ؟

أحب ما أن اشير الى شيء عام وهو أن الفلسفة تقوم أساسا على فكرة نفس داي برلى ومناقضة حجة بحجة - فإذا هاجم الميتافيزيقا مهاجم لها أمر طبيعي معقول لأنه في طبيعة الميتافيزيقا ذاتها كعلم . الميتافيزيقا بطبيعتها مرفوضة ودفعها هو حقيقة كيانها . فليست مشكلة الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة هي ألا تكون مفهومة وإنما من أدق خصائصها أن تكون مرفوضة منقوضة . هذه الخاصية من صميم كيانها ومن صلب بنائها . وعلى كل فيلسوف أن يعلم مقدما أن مذهبه سيتعرض للنقد والتفديد من قبل معاصريه أو من يأتيهم بعده . وتاريخ المذاهب الفلسفية مليء بالأمثلة والحقائق المتصلة بهذه الظاهرة بل أكثر من هذا أن تاريخ الفلسفة لم يخل قط ممن ينكرون شرعية الميتافيزيقا .

هل نأمل بعد هذا قيام فلسفة معصرية ؟ والجواب طبعيا بالاثبات لأن الذين يرفضون الميتافيزيقا هم أحد فرعين : أما أنهم لا يعترضون بالميتافيزيقا ويرفضونها من حيث الشكل ومن حيث الموضوع قبل أن يحتفلوا بملومها . وأما أنهم يقبلون على دراستها وبحثها ويصبحون من رجالها ثم يوجهون اليها النقد المتيف . فالفرق الاول يمارسها مع رفضها . والفرق الثاني يمارسها مع اجتيازها .

فإذا كانت الفلسفة لا يتحقق لها كين إلا بالاتصال من رضى إلى رضى ومن تصبح إلى آخر وإذا كان موضوع الفلسفة ذاته هو موضوع هذه الثورات السبقة التي أخذت أسسها مختلفة في تاريخ الفكر لم يعد هناك خطر من محاولات الإحياء المتكررة من وقت لآخر بل صار موضوع الفلسفة ذاته هو المعارضة مع الإحياء أو الإنكار والرفض مع التفويض والتوكيد ، فقد عارضت فلسفة أرسطو مذهب الأملاتونية وتعارضت الرواقية مع الاثني ، ثم هب ديكارت لمعارض كل ما سبقه من الفلسفات ، واحرازه كانط ، كل الفلسفات نحو التقديرات حتى جاء المحدثون فحللوا العجوات بين النظم والمذاهب ، وهورسول ، يرى في الفلسفة تطورية وأنها مرحلة انتقال ولا توجد نتائج فلسفية نهائية .

ليس هناك إذن غرابة في أن تقوم الفلسفة بالنقض والإحياء لأن هذه العملية ذاتها هي الفلسفة ، و كانط ، الفيلسوف هو الذي علمنا أن نقد الميتافيزيقا هو ميتافيزيقا الميتافيزيقا ، وهذا التصريح الأخير مثله أننا نشغل بالميتافيزيقا الواعية العارفة لكل طرويعها وأساليبها ومواقفها وحدودها .

ونأتي ثانيا إلى مشكلة الميتافيزيقا وصلاتها بالمخائلي العلمية المحسوسة . فحب أن نتفق مرة أخرى على معنى كلمة العلم ، وكلمة العلم لا تطلق فقط على العلوم الطبيعية ، بل يمكن القول أيضا أن أي باب من أبواب المعرفة يصير علما إذا اتفق له سبيل خاص ومنهج خاص ، وكل بحث نقوم به في أي فرع من الفروع مع الحرص على أصول وقواعد هذا الفرع أخذ منه العلم ، والبحث الذي نقوم به في باب السحر والتنجيم أو في باب الأدب والفن أو في باب التاريخ والاجتماع يصبح علميا بقدر ما يحافظ على طبيعة البحث الذي يختص به ويتقربا يوافق مقتضيات الفرع الذي يدور فيه ، تظهر عملية البحث من مدى تماثله مع حقيقة وكيان فرع تخصصه ومن مدى مجاراته لأصوله الوصية والمنهجية . قد لا يوافق على ما يرد به من المعلومات والبيانات ولكنك ستعترف أولا تعترف بأنه متماش مع طبيعة المادة التي يدرسها .

فصفة العلمية تنشا إذن من تطابق الأفكار مع مقتضيات البحث وهذا يجعلنا أكثر شجاعة حين نحاول أن نطعن في دقائق العلوم التي تشغلنا ، فالعلمة قائمة لا محالة بوصفها ميتافيزيقا تبحث في وضعية الأشياء وحقائق الموجودات ، وإذا سألنا أن نشارك في تحديد السياق العام الذي تنبئ عليه الميتافيزيقا كعلم اصمصح لسائر نوع من

الاضالة إلى حقيقة الفكر وحسنا الرب إلى ينبوع الحقائق الخالدة .
 فالمبتدئين في سحر الفكر البشرى في تطور لينة فوق لينة أو لينة في
 مقابل لينة . ولا بد أن يستمر البناء . ولوحاولنا مرة أن نقوم بعملية
 من عمليات الرقش مع الاجتياز أو التقضى مع التقرير لثبت لنا الفترة
 على خلق فلسفة مصرية تتابع الفكر في تطوره وتدعى للفكر هيكلًا جديدًا
 من صانع آية وعقول عربية .

بقي أن ننظر الآن في مسألة التجهيد لا يجاد فلسفتنا . اعنى لابد
 أن ننظر في امر يسس جوهر الفلسفة وهو موضوع لغة الفلاسفة . من
 الضروري أن نضع حدا لغرض استخدام المصطلحات وترجمتها والاختلاف
 على معانيها . وكل المشاكل التي أضافت إلى فلسفتنا المعاصرة عقبات
 كبيرة قد نتجت عن اهمالنا للمصطلح العربي المناسب . كل الصعوبات
 التي ظهرت في حنبيل قيام فلسفتنا العربية قد نتجت عن اهمالنا لتنظيم
 لغة الكتابة الفلسفية . أو ببساطة أخرى لا يزال اختلافنا على تناول
 الألفاظ واستخدامها مصدر القلق الحقيقى في تمييزنا الفلسفية .

وقد ظهرت عندنا محاولات عدة لتذليل هذه العقبة . ولكنها
 محاولات فردية مشتتة لا يتفق عليها اثنان . وهى بهذا تزيد من قوة
 الاختلاف . من السهل جدا اذا عرفنا اللغة التي نتعامل بها أن نشرح
 توا في التأليف الفلسفى المتكرر . ونحن لا نطالب بتحديد حاسم لمعاني
 الكلمات . فمن الضروري أن تبقى للكلمات طلالها . ولكن المهم هو ان
 يوجد عندنا مصطلح عربى متفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة وأن تجد
 العبارات السلسة الواضحة للمعاني والموضوعات والأشياء والأفكار .
 كذلك يهتأ أن نجد مقابلا عربيا لكل الكلمات التي تجول في أفهامنا
 باللفاظ الأوروبية .

إذا أزلنا هذه الصعوبة من طريق المشتغلين بالفلسفة قضينا على
 أخطر عقبة في سبيل قيام فلسفتنا المصرية . من هذه النقطة نستمكن
 من ابتكار الأساليب الأصلية المتجاوبة مع كياننا العقلى والروحى .
 سنستطيع أن نناقش أخطر الأفكار وأن نخلق القوى الاتجاهات وأن نثبت
 اقتناعنا في حقل الفلسفة مع أعلام الفكر العالمى . والمهم أولا هو أن
 يالف مثقفونا تداول الكلمات في استخدامها الصحيح . وبعد ذلك ستمرد
 عقولنا على مداولة العمل الفلسفى . سيكون أن تنقضى على مذهب
 الفلاسفة وأن يستخرج منها وجهة نظر مستحدثة غنتابع بذلك سير
 الزمن ونتيح تفكرنا العربى الاصيل فرصة التكوين والتطور والازدهار .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
القدمة	٣
الباب الأول :	
الفلسفة الظاهرية	١٣
الباب الثاني :	
فلسفات علمية	٨٧
الباب الثالث :	
للفلسفات الإنسانية	١٣٥
الباب الرابع :	
الفلسفة الوجودية	١٦٥
الباب الخامس :	
الفلسفة الوضعية للمنطقية	٢٥٧
الباب السادس :	
الفلسفة في مصر	٢٥٣
خاتمة	٣٦٢

الدار الخيرية للطباعة والنشر

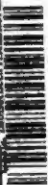
الدار القومية للطباعة والنشر

المجلد ١٣٤

العدد ٣٧

١٩٦٦/٥/١٥

Publications Alexandria



0450340